Мартін Бубер

Я і Ти



Шлях людини за хасидським вченням

КИЇВ

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Центр європейських гуманітарних досліджень

Центр досліджень історії та культури
східноєвропейського єврейства

Мартін Бубер. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням.
Пер. з нім. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 272 с.

Ця книга – зустріч із світом ідей Мартіна Бубера, філософа, мислителя, письменника, сила думки якого визначила інтелектуальні шляхи XX століття. Книга включає два тексти філософа – «Я і Ти» та «Шлях людини за хасидським вченням». Перший – найбільш відома філософська праця Бубера. Саме цей невеличкий трактат став своєрідним маніфестом філософії діалогу XX ст. Філософ пропонує звернутися до Іншого не як до речі, об'єкту – *Воно*, а як до *Ти*, такого ж суб'єкту діалогу, як і *Я*.

Неоціненним є і внесок Бубера у вивчення хасидизму. В хасидських оповідях Бубер убачав яскраве втілення життєвої мудрості єврейського народу, цілющі «ліки» проти відчуження та знедуховлення. Його популярний виклад основ хасидського вчення пропонуємо до уваги українському читачеві.

Видавці: *Костянтин Сігов, Леонід Фінберг*

Переклад з німецької:
«Я і Ти» – *Віталій Терлецький*,
«Шлях людини за хасидським вченням» – *Наталка Спринчан*

Наукові рецензенти: *Віктор Малахов, Катерина Малахова*
Літературний редактор: *Валерія Богуславська*
Коректор: *Тетяна Шкарупа*
Комп'ютерна верстка: *Вячеслав Горшков*

Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»

На обкладинці репродуковано акварель *Бориса Лєкаря* «Діалог»

ISBN: 978-966-378-253-9

Зміст

Віктор Малахов

Шляхами Бубера 5

Мартін Бубер

Я і Ти *(переклад В. Терлецького)* 25

Частина перша 25

Частина друга 72

Частина третя 126

Післямова 192

Примітки перекладача 212

Покажчик імен 223

Шлях людини за хасидським вченням
(переклад Н. Спринчан) 227

1. Самоусвідомлення 227
2. Особливий шлях 234
3. Рішучість 241
4. Почни із себе 247
5. Не займайся собою 253
6. Там, де стоїш 259

Шляхами Бубера

Автор цієї невеликої за обсягом книжки – людина, причетна до найбільшого відкриття гуманітарної думки останнього сторіччя. Можна навіть сказати, що їй, цій людині, належить у відкритті, про яке йдеться, найяскравіша – хоча далеко не вичерпна – роль. Мені б не хотілося зловживати гучними словами, але що вдієш: це справді так.

Ця людина – Мартін Бубер, а відкриття, про яке вона сповістила своїх сучасників, – відкриття світу *Ти*.

Мартін (Мордехай) Бубер народився 1878 р. у Відні. З трирічного віку виховувався в родині свого дідуся, відомого філантропа і знавця давньої єврейської літератури Шломо Бубера у Львові. Вчився у львівській гімназії, вищу освіту здобував в університетах Відня, Берліна, Ляйпціга, Цюріха. В 1904 р. у Відні захистив докторську дисертацію з проблем індивідуації в містичних ученнях Миколи Кузанського та Якоба Бьоме.

Інтерес до містики, як західної, так і східної, згодом одізвався у власних буберівських філософсько-теологічних розвідках.

З часів студентства Мартін Бубер – учасник сіоністського руху (до речі, в цьому причина того, що за радянських часів твори Бубера доходили до нашого читача хіба що в самвидаві: ще б пак, мало того, що «буржуазний філософ», так іще й – страшно вимовити! – *сіоніст*). Метою сіоністів було повернення євреїв до Святої Землі й облаштування ними на ній власного національного вогнища. Втім, у фарватері сіонізму Бубер обирає не політичний, а культурницький напрям, через що швидко й розходиться з політичними керманичами руху. Згодом, у 30–40-ві роки, він іще виявить себе на політичній ниві як прихильник ідеї (неприйнятної для кожної зі сторін вікового конфлікту) створення в Палестині двонаціональної єврейсько-арабської держави, проте головне його натхнення зосереджується на питаннях духовного життя власного народу і загалом на осмисленні людського шляху у світі.

Обстоюючи зв'язок національного і загальнолюдського, Бубер знаходив суворі слова для засудження ідеології націоналізму, яка не визнає для нації іншої мети, окрім самоствердження: «Нація, що не має іншої мети, ніж ця, приречена на вимирання»[1]. Тільки наявність «дійсно наднаціонального завдання»[2] відкриває перед національною спільнотою шлях розвитку. Чи дивно, що така настанова аж ніяк не завадила Буберові все життя відчувати творчу причетність до долі, думки і покликання свого народу?

Неоціненним, зокрема, є внесок Бубера у вивчення хасидизму – своєрідної містичної течії в юдаїзмі, яка починаючи з II пол. XVIII ст. поширюється на Правобережній Україні та у прилеглих місцевостях Східної Європи. В хасидських оповідях Бубер убачав яскраве втілення життєвої мудрості еврейського народу, цілющі «ліки» проти відчуження і знедуховлення. Всього протягом свого життя Мартін Бубер опрацював духовний спадок близько сотні хасидських діячів; деякі висновки з цих студій викладені в есеї «Шлях людини за ха-

сидським вченням» (1950), яке нині пропонується до уваги українському читачеві.

Можна з певністю сказати, що великою мірою саме завдяки діяльності Бубера багатюща спадщина хасидів стає надбанням освіченої Європи. Відповідно, у свідомості бодай якоїсь частини громадського загалу антисемітські образи «підступного єврея» витісняються колоритними постатями хасидських *цадиків* (праведників) – мудрих, дивакуватих, не без хитринки і гумору.

У 1923–1933 рр. Мартін Бубер очолює кафедру єврейської релігії та етики в університеті Франкфурта-на-Майні. Після приходу Гітлера до влади кафедру ліквідують, проте Бубер не здається: він очолює франкфуртський єврейський центр освіти для дорослих, читає лекції – допоки це взагалі було можливим у тодішній Німеччині. Зрештою, в 1936 р. Бубер від'їжджає до Швейцарії, звідти – до Палестини, де в 1938–1951 рр. обіймає посаду професора соціальної філософії Єрусалимського університету. Вийшовши на пенсію, пише нові твори, їздить з курсами лекцій до США, інших країн. Незважаючи

на застереження ізраїльських кіл, відновлює зв'язки з інтелігенцією Німеччини; втім, не пропускає нагоди закликати німців до покаяння (*тшува*) за лиходійства, скоєні за часів гітлеризму. В 1960–1962 рр. Мартін Бубер – перший президент Ізраїльської академії наук.

Неможливо бодай побіжно не згадати й діяльність Бубера як перекладача Біблії, що разом зі своїм другом Францем Розенцвайгом (1886–1929) прагнув донести діалогічний дух і стиль священного оригіналу до сучасного німецькомовного читача. А є ж іще Бубер-поет, Бубер – оригінальний прозаїк, чий роман «Гог і Магог» (1941) нещодавно вийшов і в українському перекладі…[3].

Помер М. Бубер 1965 р. в Єрусалимі.

Колись, іще у свої молоді літа, він писав: «Якось у дитинстві я прочитав стару єврейську оповістку, котрої не міг збагнути. В ній було сказано: «Біля воріт Рима сидить прокажений жебрак і чекає. Це Месія». Я пішов до одного старця й запитав його: «Чого він чекає?» І старець відповів мені так, що тоді я

його не зрозумів, але навчився розуміти багато років по тому. Він сказав: «Тебе»»[4].

Це дещо про людину. Тепер про відкриття. Неважко переконатися, що світ доби Модерну, до якого за освітою і за своїм фаховим дискурсом був причетний Бубер і досьогодні значною мірою належимо ми самі, у своїй основі був налаштований радше на сприйняття людей за аналогією з речами, ніж навпаки. Панувала т. зв. суб'єкт-об'єктна дихотомія, згідно з якою все буття поділяється на суб'єкт внутрішньої активності – активності пізнавальної, практичної, естетичної тощо – і сукупність об'єктів, предметів, речей, на які ця активність спрямована. Пояснити якесь явище означало звести це явище до його предметної форми (як сказав би Бубер, форми *Воно*), «впізнати» в ньому або безтямний об'єкт, або предмет докладання нашого власного суб'єктивного сенсу – того, «нащо воно нам потрібне». Сам Господь Бог вимальовувався у такій перспективі анонімним господарем всесвітньої майстерні, який раз і назавжди запустив свій годинник – та й пішов собі на відпочинок. Тож не було в цьому

світі і бути не могло нічого більш таємничого і бентежного, ніж *Інший суб'єкт*, незводимий до нашої власної внутрішньої активності, – ніж *Ти*.

Що таке *Ти* або, точніше, хто такий *Ти*? – таке питання у розглянутій парадигмі, строго кажучи, не могло бути навіть сформульоване, бо нічого не було відомо про той смисловий простір, у котрий оте загадкове *Ти* можна було б уписати. Якщо «я» і «він» (або «воно»), що їх іншими словами можна позначити як «я» і «не-я», «по суті вичерпують усе»[5], – розмірковує ще на початку XIX ст. відомий німецький філософ і мовознавець Вільгельм фон Гумбольдт, – де ж місце для «Ти», без якого вочевидь неможливі ані буття мови, ані світ шляхетних почуттів, ані людська спільність в цілому? Якщо «я» базується на внутрішньому сприйнятті, а «він» – на зовнішньому, то в основі «ти» Гумбольдт вбачає «спонтанність вибору»[6]: воно і зовнішнє щодо осердя нашої суб'єктивності, і поєднане з нею самим нашим вибором, нашою зверненістю до нього. Якщо «я» – «тут», а «він» – «там», то «ти» для нас завжди – *ось*[7].

Ще один крок в осягненні основоположного значення *Ти* для становлення людської суб'єктивності робить невдовзі після Гумбольдта Людвіг Фоєрбах. «*Справжня* діалектика, – підкреслює в одній з головних своїх праць цей славнозвісний попередник марксизму, – не є *монолог самотнього мислителя із самим собою, це діалог між Я і Ти*»[8].

Буберу часто дорікали: навіщо, мовляв, він озирається на такого затятого атеїста і матеріаліста, яким був Фоєрбах. Проте у Бубера, безперечно, була причина шанувати мислителя, який іще в середині XIX ст. «поклав початок тому відкриттю «*Ти*», котре називають «коперніканським звершенням» сучасної думки»[9]. Зрештою, зізнається автор трактату «Я і Ти», «мені самому змолоду вирішального поштовху надав саме Фоєрбах»[10].

Втім, і Гумбольдт, і Фоєрбах – по суті справи, лише провісники того справжнього «часу *Ти*», який настав уже у двадцятому сторіччі. І коли цей час настав, Мартін Бубер виявився одним з першовідкривачів нової картини людського життя, де *Ти* нарешті отримало своє законне місце. Ні, він не був на своєму шляху

самотнім, не був і одноосібним лідером руху діалогістів, до якого належав, – проте опинився в самому епіцентрі останнього, вже так склалася його філософська доля. У нього був чудовий учитель – глава Марбурзької школи неокантіанства Герман Коген (1842–1918), якого сьогодні дедалі частіше визнають справжнім засновником *філософії діалогу*, філософії міжсуб'єктних стосунків. Полишивши кафедру в Марбурзі, Коген останні шість років життя читає приватні лекції в Берліні; ці лекції відвідує і Бубер. Були у Мартіна Бубера і друзі (з них найближчий і, певно, найпотужніший за силою свого мислення – Франц Розенцвайг, автор «Зорі Спокути», 1921), і просто однодумці; були і палкі опоненти. При цьому Бубер, як і більшість людей з його філософського оточення, має безпосередній досвід релігійної традиції, у якій, на відміну від типового «новоєвропейського» світосприйняття, абсолютне божественне *Ти* аж ніяк обійти не можна. Дався, зрештою, взнаки і незмінний інтерес мислителя до діалогічної спадщини хасидизму.

Головна філософська праця Мартіна Бубера «Я і Ти» вийшла друком у Берліні в 1923 р. Сподіваючись на те, що читач з нею ознайомиться, я не буду докладно переповідати її зміст. Попри всі щойно зазначені обставини, попри майже одночасну появу цілої низки інших книжок, присвячених проблематиці «Я-Ти-відношення», – творів Ф. Розенцвайга, Ф. Ебнера та ін., – саме цей невеличкий за обсягом трактат став своєрідним маніфестом філософії діалогу XX ст. Можливо, цьому сприяла виключно вдала, «парадигмальна» назва буберівської праці, можливо – вишукана і разом з тим у чомусь наївна, позбавлена суто технічних утруднень манера викладу, ну а, можливо, і те, що на боці *Ти* у Бубера справді постає цілий світ, доти все ж погано розвіданий допитливою європейською думкою. Варто лишень вимовити «засадниче слово» *Я–Ти* – вимовити, як належить, своїм «цілим єством»* – і ми потрапляємо у царину «стосунків», де дія підпорядкована спілкуванню, де важливо не

* Всі цитати з «Я і Ти» наводяться за оприлюдненим у цій книзі перекладом В. Терлецького. – *В. М.*

знати, а розуміти. Людину корисно знати, якщо бажаєш від неї чогось домогтися, якщо вона для тебе – предмет докладання зусиль, *Воно*. Коли ж вона *Ти*, її потрібно розуміти, потрібно вловлювати її внутрішній стан, її тривоги, надії і запити, аби повноцінно спілкуватися з нею. Досвід – цей кумир філософії доби Модерну – чудова річ, поки йдеться про опанування світу предметів, світу *Воно*, навіть якщо отим *Воно* постає для нас інша людина: так можна бути досвідченим організатором, рекламним агентом, навіть досвідченим ловеласом. А от у любові як стосунку до *Ти* тільки на досвід покладатися не можна; тут треба відчувати неповторну актуальність кожної миті, бо тільки та любов є справжньою, яка кожної миті здатна народжуватися наново.

Воно, зауважує Бубер, завжди «межує з іншим *Воно*»: купа мертвих речей заповнює вмістилище простору і часу, неначе складське приміщення. Але ж коли переді мною людина, яку я сприймаю як *Ти*, – вона для мене «виповнює небесний обшар. Не так, немовби крім неї не було нічого іншого: а все інше живе в *її* світлі». Так само і з часом.

Не молитва лине в часі, а час у молитві, елегантно зазначає Бубер. І «людина, до якої я кажу Ти, не потрапляє мені в Коли-небудь і Де-небудь». Насправді, це відчуття, відоме кожному: якщо нас справді захоплює розмова з кимось, хто постає перед нами як *Ти*, – фактичний час кудись відступає, натомість дається взнаки внутрішня темпоральність самої бесіди, зумовлена її власною напругою, її плином, чергуванням її акцентів. Коли ж ви під час бесіди починаєте крадькома позирати на годинник, ваш співрозмовник може і образитися – це ж-бо чітка ознака, що він для вас потроху перестає вже існувати як *Ти* і перетворюється на *Воно*.

Істотною рисою буберівської концепції «Я-Ти-стосунків» є наголос на самобутності кожного з учасників таких стосунків. Мислитель різко виступає проти «учень про поринання», що стверджують, у той або інший спосіб, злиття *Я* і *Ти* в якомусь «мислячому й сутньому Єдиному», в «єдності без двійності». На переконання філософа, «екстаз» такого єднання «не вище, а нижче за діалог»[11]; його оспівування містиками як Заходу,

так і Сходу базується на «гігантському маренні людського духу, що звернутий на самого себе». Адже справжні духовні події відбуваються не всередині єдиного замкненого суб'єкта, хоч би як ми його собі уявляли, а лише «поміж людиною і Тим, чим вона не є». Аби підкреслити цей принциповий момент, Бубер запроваджує спеціальну категорію «Між» (*das Zwischen*). Саме «Між», як твердить філософ, і є «справжнім місцем і носієм міжлюдської події»[12].

Прикметно, що схожі думки ми подибуємо і в інших видатних представників філософії діалогу, філософії міжсуб'єктних стосунків – Михайла Бахтіна, який відстоював «позицію позаперебування», що тільки й уможливлює взаєморозуміння представників різних культур, Карла Ясперса та ін. У цій зрозумілій стурбованості філософів-діалогістів за долю індивідуального суб'єкта (очевидно, либонь, що без розподілу *між* різними суб'єктами не буде й самого спілкування) як не відчути ще й мотив громадянський: опір тенденціям знеособлення, опір тому «одержáнню буттям» (М. Бахтін), яке, виплекане в тиші профе-

сорських кабінетів і художніх салонів, з перших десятиліть XX ст. захльостує безкраїми натовпами майдани світових столиць… Тож якщо хочеш спілкуватися з іншими, відкритися своєму *Ти* – не забувай про неповторне покликання власного *Я* та його відповідальність, інакше проскочиш і повз *Ти* – прямісінько у пащеку чергового ідолу натовпу. Як видається, цей практичний висновок з буберівського вчення про *das Zwischen* і сьогодні зберігає всю повноту своєї актуальності.

І ще один момент, до якого хотілося б привернути увагу читача. В есеї «Діалог» (1930) Бубер переповідає випадок із власного життя, коли одного разу, переживши стан високого духовного натхнення, він приймав незнайомого юнака, що прийшов до нього з якимись своїми проблемами. Під час цієї зустрічі, згадує Бубер, він виявив належну люб'язність, навіть був досить уважним і відкритим. Проте, окрилений щойно пережитою екзальтацією, він не спромігся здогадатися про суть невисловлених запитань, саме задля яких юнак до нього й прийшов, хоча заговорити про них так і не наважився. Згодом Бубер довідався,

що відвідувач, який, очевидно, сподівався від нього поради в якійсь життєво важливій справі – наклав на себе руки… Цей скорботний випадок змусив філософа переглянути своє ставлення до життя. «Відтоді, – стверджує Бубер, – у мене є лише повсякдення, з якого я нікуди не виходжу… Я не знаю більше іншої повноти, окрім повноти кожної смертної години з її домаганням і відповідальністю»[13]. «Звеличенню уявного», самозакоханому «споглядданню первинно сущого» мислитель-діалогіст протиставляє таким чином реальну зверненість до співрозмовника, проникнення в його дійсний, не підроблений і не витіснений нашою уявою внутрішній стан. «Межі можливості діалогу – це межі проникнення»[14], – зазначає Бубер.

Певна річ, таке проникнення дається людям не просто. Аби дійсно бачити того, з ким спілкуєшся, потрібна і відповідна морально-психологічна налаштованість, і невтомна робота над собою. Потрібно, за словами російського вченого-діалогіста О. Ухтомського, виробляти в собі «домінанту на обличчя Іншого»; можливо, це сказано точніше, ніж

висловлювався з цього приводу автор «Я і Ти».



В одній із своїх праць, розмірковуючи над природою добра і зла, Бубер доходить висновку, що «зло не може чинитися всією душею, а добро може чинитися тільки всією душею»[15]. Щиро кажучи, коли читаєш Бубера, починаєш цьому вірити. Річ у тім, що впродовж останньої історичної доби в європейському культурному просторі з'явилося – використовуючи неологізм Ойгена Розенштока-Гюссі, теж, до речі, представника філософії діалогу, – чимало «дизангелістів», носіїв поганих звісток про людину. Лави таких «дизангелістів» неухильно зростають; нині ми вже звикли до того, що справжні новини – це погані новини. Ця тенденція стосується й новітньої філософії, де часто-густо можна спостерігати щось на зразок змагання: хто змалює становище людини найпохмурішими барвами, хто глибше занурить її в трясовину паніки, жаху, ненависті. Так от, на цьому тлі буберівський ентузіазм людяності і добра, непідробна на-

строєність філософа на світлий аспект буття сприймаються з особливою виразністю.

Але що нам із цим робити? Може, варто погодитися з меланхолійним зауваженням Г.С. Померанца, автора чудової вступної статті до збірника російських перекладів М. Бубера, що після двох світових воєн і всіх уроків недоброти, отриманих сучасним людством, Бубер виглядає «натурою, яка відходить»[16]? Однак я сказав би інакше. Скидається на те, що саме буберівська налаштованість на добро, буберівська здатність відкривати і поширювати територію добра робить цього філософа особливо значущим за умов сьогодення. За умов, коли найпотрібнішим і, можливо, найважчим різновидом людської мужності стає *мужність доброти*; коли так легко «оступитися в нелюдське»[17] – і так складно залишатися людиною.

Звісно, відкритий Бубером та його однодумцями шлях діалогу – не єдино можливий для сучасного людства. Вабить, зокрема, широка дорога до небуття. Але саме через це, як видається, шлях діалогу, шлях до *Ти* і потрібно відстоювати, не шкодуючи для цього

зусиль. Коли ж і захищати, і проповідувати відкритість, як не за часів, коли поміж людьми стає звичкою автоматично замикатися в собі при будь-якій зустрічі з іншими? Ні, філософія діалогу нині – це зовсім не донкіхотство. Але це позиція опору.

Особисто мені втішно, що в нинішньому нашому спільному мовчазному стоянні за людяність і доброту ми можемо апелювати до Бубера. Хтось, певно, гадає інакше. Хочеться вірити, що для таких читачів Бубер теж буде цікавий – як опонент, як співрозмовник, як партнер у діалозі. Бо й справді – перефразуючи сентенцію з відомого фільму радянських часів – нащо потрібен шлях, якщо він не веде до *Ти*?

Віктор Малахов

ПРИМІТКИ

1. *Бубер М.* Еврейский гуманизм / Мартин Бубер // *Бубер М.* Веление духа. (Избранные произведения) / Сост. и ред. Натан Файнгольд. – Иерусалим: Изд-во Р. Портной, 1978. – С. 27.
2. *Там само*. – С. 28.
3. Див.: *Бубер М.* Гог і Магог / Мартін Бубер: роман; пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – 304 с.
4. *Бубер М.* Еврейство и евреи / Мартин Бубер: пер. с нем. // *Бубер М.* Избранные произведения. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1979. – С. 40.
5. Див.: *Гумбольдт В., фон.* О двойственном числе / Вильгельм фон Гумбольдт: пер. с нем. // *Гумбольдт В., фон.* Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 400.
6. *Там само.*
7. Це спостереження Гумбольдта наводиться за: *Хайдеггер М.* Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 119.
8. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего / Людвиг Фейербах : [пер. с нем.] // *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: В 2 тт. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 203.

9. *Бубер М.* Проблема человека / Мартин Бубер; пер. с нем. Ю.С. Терентьева // *Бубер М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 184.
10. *Там само.*
11. *Бубер М.* Диалог / Мартин Бубер; пер. с нем. М.И. Левиной // Там само. – С. 113.
12. *Бубер М.* Проблема человека / Мартин Бубер; пер. с нем. Ю.С. Терентьева // Там само. – С. 230.
13. *Бубер М.* Диалог / Мартин Бубер ; пер. с нем. М.И. Левиной // Там само. – С. 104.
14. *Там само.* – С. 101.
15. *Бубер М.* Образы добра и зла / Мартин Бубер; пер. с нем. М.И. Левиной // Там само. – С. 151.
16. *Померанц Г.С.* Встречи с Бубером / Г. Померанц // Там само. – С. 8.
17. *Бубер М.* Еврейский гуманизм / Мартин Бубер // *Бубер М.* Веление духа. (Избранные произведения) / Сост. и ред. Натан Файнгольд. – С. 17.

Мартін Бубер

Я і Ти

Частина перша

Світ двоїстий для людини згідно з її двоїстим ставленням.

Ставлення людини двоїсте згідно з двоїстістю засадничих слів, які вона може промовляти.

Засадничі слова [Grundworte] суть не окремі слова, а словесні пари.

Одне із засадничих слів – це словесна пара Я-Ти.

Інше із засадничих слів – це словесна пара Я-Воно; причому, не змінюючи засадничого слова, замість Воно може ставати також одне зі слів Він чи Вона.

Тож і Я людини двоїсте.

Адже Я засадничого слова Я-Ти інакше, ніж Я засадничого слова Я-Воно.



Засадничі слова не висловлюють чогось, що перебуває поза ними, а, бувши промовленими, вони засновують певне стале існування.

Засадничі слова промовляються єством.

Якщо промовляється Ти, то співпромовлено Я словесної пари Я-Ти.

Якщо промовляється Воно, то співпромовлено Я словесної пари Я-Воно.

Засадниче слово Я-Ти може промовлятися лише цілим єством.

Засадниче слово Я-Воно ніколи не може промовлятися цілим єством.



Немає жодного Я самого по собі, а є лиш Я засадничого слова Я-Ти та Я засадничого слова Я-Воно.

Коли людина промовляє Я, вона має на думці одне з двох. Я, що його вона має на думці, є присутнім, коли вона промовляє Я. Навіть коли вона промовляє Ти або Воно, є присутнім Я одного або іншого засадничого слова.

Бути Я і промовляти Я суть одне. Промовляти Я і промовляти одне із засадничих слів суть одне.

Хто промовляє засадниче слово, той вступає в слово і перебуває в ньому.



Життя людської істоти не полягає в обширі самих лише перехідних дієслів. Воно не складається лишень із діяльностей, які щось мають за предмет. Я сприймаю щось. Я відчуваю щось. Я уявляю щось. Я хочу чогось. Я маю почуття до чогось. Я думаю щось. Тільки з усього цього і йому подібного не складається життя людської істоти.

Усе це і йому подібне разом уґрунтовує царство Воно.

Проте царство Ти має інший ґрунт.



Хто промовляє Ти, той не має за предмет жодного Щось. Адже де є Щось, там є інше Щось, кожне Воно межує з іншим Воно, Воно є лише через те, що воно межує з іншими.

Але де промовляється Ти, там немає жодного Щось. Ти не обмежується.

Хто промовляє Ти, той не має жодного Щось, не має нічого. Однак він стоїть у стосунку [Beziehung].



Кажуть, людина досвідчує свій світ. Що це означає? Людина пливе по поверхні речей і досвідчує їх. Вона здобуває з них певне знання про їхню характерну властивість, певний досвід. Вона досвідчує, щó є речі.

Проте не тільки досвіди подають світ людині. Адже вони подають їй лише такий світ, який складається з Воно, Воно і Воно, із Він і Він, із Вона і Вона, та знову з Воно.

Я досвідчую щось.

Нічого не змінюється в цьому, якщо до «зовнішніх» досвідів долучають «внутрішні», додержуючись невічного розмежування, яке походить із жадання роду людського притупити таїну смерті. Внутрішні речі, як і зовнішні речі – речі поміж речей!

Я досвідчую щось.

І нічого не змінюється в цьому, якщо до «явних» досвідів долучають «таємні», в тій самовпевненій мудрості, якій у речах відомий якийсь закритий відділ, залишений для посвячених, і яка орудує ключем. Ох таємність без таїни, ох нагромадження відомостей! Воно, воно, воно!



Той, хто досвідчує, не має жодної співучасті у світі. Бо ж досвід «у ньому», а не поміж ним і світом.

Світ не має жодної співучасті в досвіді. Він дає змогу себе досвідчувати, однак це його ніяк не обходить, адже він нічим не сприяє цьому і з ним нічого не трапляється від цього.



Світ як досвід належить засадничому слову Я-Воно. Засадниче слово Я-Ти засновує світ стосунку.



Є три сфери, в яких вибудовується світ стосунку.

Перша: життя з природою. Тут стосунок коливається в темряві і не досягає рівня мови. Створіння рухаються перед нами, але вони не спроможні доходити до нас, і наше Ти-промовляння до них прикуте до порогу мови.

Друга: життя з людьми. Тут стосунок явний і оформлений у мові. Ми можемо давати й сприймати Ти.

Третя: життя з духовними сутностями. Тут стосунок оповитий оболоками, проте виявляє себе, безмовний, проте мовотворчий. Ми не чуємо жодного Ти і все ж відчуваємо себе прикликаними, ми відповідаємо – творячи, мислячи, вчиняючи: ми промовляємо нашим єством засадниче слово, не маючи змоги сказати нашими вустами Ти.

Утім як ми можемо залучати позамовне у світ засадничого слова?

У кожній сфері, через кожне, що стає для нас уприсутненим, ми поглядаємо на облямівку вічного Ти, із кожного ми чуємо якесь

віяння від нього, в кожному Ти ми звертаємося до вічного Ти, в кожній сфері на її манір.



Я спостерігаю якесь дерево.

Я можу сприймати його як образ: непорушний стовп, що стикається зі світлом, або буяюча зелень, що пронизана лагідністю блакитного срібного тла.

Я можу відчувати його як рух: жила, що струмениться у дужій і прагнучій серцевині, всотування коріння, дихання листя, нескінченні зв’язки із землею і повітрям – і саме загадкове зростання.

Я можу зараховувати його до певного різновиду і розглядати як екземпляр, з огляду на його будову і спосіб життя.

Я можу так сильно долати його теперішність й оформленість, що я впізнаю в ньому всього лиш вираження закону – законів, згідно з якими постійна протидія сил всякчас злагоджується, або законів, згідно з якими речовини змішуються чи розділяються.

Я можу розчинити й увічнити його у вигляді числа, чистого числового співвідношення.

В усьому цьому дерево зостається моїм предметом, має своє місце і свій термін життя, свій вид і свою характерну властивість.

Одначе з волі й милості заразом може ставатися і так, що я, спостерігаючи дерево, захоплююся у стосунок до нього, і тепер воно більше не є жодним Воно. Сила винятковості охопила мене.

Для цього не потрібно, щоб я зрікався якого-небудь зі способів свого спостереження. Немає нічого такого, на що я мусив би не зважати, аби побачити, і немає жодного знання, яке я мав би забувати. Радше все в цьому, образ і рух, різновид і екземпляр, закон і число, спів-міститься, нерозрізненно об'єднано.

Все, що належить дереву, спів-міститься в цьому, його форма і його механіка, його кольори і його хемія, його спілкування з первнями і його спілкування із небесними світилами, і все в певній цілості.

Жодне враження не є деревом, жодна гра мого уявлення, жодне значення мого на-

строю, а воно утілено живе переді мною і має щось до мене, як і я до нього – лиш інакше.

Не треба намагатися скасувати сенс стосунку: стосунок є взаємність.

Тож дерево мало б якусь свідомість, що подібна нашій?

Я не досвідчую цього. Але чи не волієте ви знову, позаяк вам, здається, вдалося це, розкладати нерозкладне? Мені трапляється не душа дерева і не дріада, а воно саме.



Коли я стою навпроти якоїсь людини як свого Ти, промовляю до неї засадниче слово Я-Ти, вона не є жодною річчю з-поміж речей і не складається з речей.

Вона [ця людина] не є Він чи Вона, обмежена іншими Він чи Вона, не є вона точкою, що нанесена на світову сітку з простору і часу; і не є вона певною характерною якістю, що підвладна досвідченню та опису, слабко пов'язаним жмутком названих властивостей. А вона є Ти, що позбавлене сусідства і зв'язків, та виповнює небесний обшар. Не так, немов-

би крім неї не було нічого іншого: а все інше живе в *її* світлі.

Так само, як мелодія не складається зі звуків, вірш зі слів та статуя із обрисів, у цьому потрібно розділяти і розривати, поки єдність не буде підготовлена до множинності, так і людина, до якої я кажу Ти. Я можу здобувати з неї колір її волосся, відтінок її промови або відтінок її доброти, я мушу це робити знову і знову; але вона більше вже не є Ти.

І так само, як молитва не в часі, а час у молитві, жертва не в просторі, а простір у жертві, і той, хто обертає це співвідношення, усуває дійсність, так і людина, до якої я кажу Ти, не потрапляє мені в Коли-небудь і Де-небудь. Я можу поміщати її туди, я мушу це робити знову і знову, а проте тоді буде всього лиш якийсь Він або якась Вона, або якесь Воно, але більше не моє Ти.

Доки наді мною простяглися небеса Ти, вітри причиновості втихомирюються біля моїх п'ят, і вщухає коловерть фатуму [Verhängnisses].

Людину, до якої я промовляю Ти, я не досвідчую. Однак я перебуваю до неї у стосунку,

у святому засадничому слові. Тільки коли я виступаю з нього, я знову досвідчую її. Досвід є Ти-далечінь.

Стосунок може існувати, навіть якщо людина, до якої я кажу Ти, цього не чує у своєму досвіді. Адже Ти є більше, ніж відомо Воно. Ти робить більше і з ним трапляється більше, ніж відомо Воно. Сюди не сягає жодна омана: тут міститься колиска Дійсного життя.



Одвічне джерело мистецтва полягає в тому, що образ подибується людині й завдяки їй хоче ставати твором. Він не виплід її душі, а явище, яке з'являється в ній та потребує від неї діяльної сили. Вага лежить на істотному вчинку людини: якщо вона здійснює його, якщо вона своїм єством промовляє засадниче слово до з'явного образу, то в такому разі струмениться діяльна сила, виникає твір.

Учинок охоплює жертву і ризик. Жертва: нескінченна можливість, що покладається на вівтар óбразу; все, що тільки-но, граючи, пронизувало перспективу, мусить викорінюватися, нічого з цього не має проникати у твір;

так воліє винятковість візаві [des Gegenüber]. Ризик: засадниче слово може бути промовлено лише цілим єством; той, хто віддається цьому, не має нічого приховувати від себе; і твір не терпить, на кшталт дерева і людина, щоб я поринав у розпруження Воно-світу [Eswelt], а він владарює: якщо я йому належно не слугую, то він руйнується, або руйнує мене.

Образ, що подибується мені, я не можу досвідчити й описати; я можу лиш здійснити його. І все ж я бачу його, у променях сяяння візаві, ясніше за всяку ясність досвідченого світу. Не як якусь річ з-поміж «внутрішніх» речей, не як якесь зображення здатності «виображення», а як присутнє [das Gegenwärtige]. Перевірений з огляду на предметність, образ зовсім не «ось тут»; одначе що було б більш присутнім, аніж він? І дійсний стосунок є те, в чому я перебуваю до нього: він діє на мене, як і я дію на нього.

Створення є творення, винайдення є знайдення. Формування є відкриття. Коли я здійснюю, я відкриваю. Я переводжу образ – у світ Воно. Створений твір є річчю з-поміж речей, як сума властивостей він підвладний

досвідченню й описові. Однак сприймаючому споглядачеві він раз-у-раз може подибуватися втіленим.



– Тож що досвідчують про Ти?

– Якраз ніщо. Бо ж його не досвідчують.

– Тож що знають про Ти?

– Тільки все. Бо ж про нього більше не знають нічого окремого.



Ти зустрічається мені з милості – через пошуки його не знайти. Але те, що я промовляю до нього засадниче слово, становить учинок мого єства, мій істотний учинок.

Ти зустрічається мені. Але я вступаю у безпосередній стосунок до нього. Отже, стосунок означає бути обраним і обирати, терпіти й діяти в одному. Яким же чином дія цілого єства, як усунення всіх часткових чинень і, отже, всіх – заснованих лише на їхній обмеженості – відчуттів чинення, має ставати подібною терпінню?

Засадниче слово Я-Ти може виповідатися лишень цілим єством. Зосередження і злиття в ціле єство ніколи не може відбуватися через мене, ніколи не може відбуватися без мене. Я стаю в Ти; стаючи Я, я промовляю Ти.

Усе дійсне життя є зустріч.



Стосунок до Ти безпосередній. Поміж Я і Ти не стоїть жодної поняттєвості, жодного попереднього знання й жодної фантазії; і сама пам'ять перетворюється, коли з одиничного вона поривається до цілості. Поміж Я і Ти не стоїть жодної мети, жодного жадання і жодного випередження; і сама туга перетворюється, коли вона з марення поривається до явища. Усякий засіб – це перешкода. Лиш там, де зруйнувався всілякий засіб, відбувається зустріч.



Перед безпосередністю стосунку стає невагомим усяке опосередковане. Також не вагомо, чи моє Ти вже є Воно інших Я («об'єкт загального досвіду»), чи тільки – якраз через

вплив мого істотного вчинку – може поставати таким. Адже властива межа, звісно, ширяюча й коливна, не спрямована ні між досвід і не-досвід, ні між дане і не-дане, ні між світ буття і світ вартості, а проходить через всі сфери поміж Ти і Воно: між теперішністю і предметом.



Теперішність, не точкова теперішність, яка позначає лише відповідний, подумки встановлений висновок «проминулого» часу, позірність утриманого перебігу, а дійсний і сповнений час, має місце лише настільки, наскільки має місце присутність [Gegenwärtigkeit], зустріч, стосунок. Тільки через те, що Ти уприсутнюється [vergegenwärtig wird], виникає теперішність.

Я засадничого слова Я-Воно, отже, те Я, стосовно якого проводить життя не Ти, а яке оточене множинністю «змістів», має лиш минулість, жодної теперішності. Іншими словами: оскільки людина задовольняється речами, які вона досвідчує і використовує, вона живе в минулості та її мить позбавлена

присутності. Вона не має нічого, крім предметів; однак предмети полягають у бутті бувшого [Gewesensein].

Теперішність – це не швидкоплинне і проминуще, а те, що очікує й зберігає себе насупроти. Предмет є не тривалістю, а станом супокою, зупинкою, припиненням, закляканням у собі, відокремленістю, незв'язністю, позбавленістю присутності.

Сутності живуть у теперішності, предметності в минулості.



Ця уґрунтована двоїстість не долається навіть завдяки звертанню до «світу ідей» як якогось третього і надпротилежного. Справді-бо, я мовлю про ніщо інше, як про дійсну людину, про тебе і себе, про наше життя і наш світ, а не про Я саме по собі і не про буття саме по собі. А для дійсної людини властива межа перетинає також світ ідей.

Звісно, дехто, хто у світі речей удовольняється тим, що досвідчує і використовує їх, спорудив собі якусь прибудову чи надбудову ідей, в якій він знаходить прихисток і за-

спокоєння перед напиранням нікчемності. Він скидає вбрання звичного повсякдення на порозі, вгортається в чисту полотнину і насолоджується видивом першо-сутнього або буттєво-належного, до якого зовсім не причетне його життя. Можливо, йому і до снаги це сповіщати.

Одначе Воно-людськість, яку хтось уявляє, постулює і пропагує, не має нічого спільного з живою людськістю, до якої людина промовляє правдиве Ти. Найшляхетніша фікція є фетишем, найпіднесеніший фіктивний спосіб думки є вадою. Ідеї так само мало здіймаються над нашими головами, як вони і мешкають у них; вони ходять поміж нами і підходять до нас; вартий співчуття той, хто залишає невимовленим засадниче слово, але жалюгідний той, хто замість нього звертається до них за допомогою якогось поняття або паролю, немовби це їхнє ім’я!



Те, що безпосередній стосунок залучає якусь дію на візаві, яскраво видно по одному з трьох прикладів: істотний учинок мис-

тецтва визначає той процес, в якому образ постає твором. Візаві сповнюється завдяки зустрічі, дякуючи їй воно вступає у світ речей, продовжуючи нескінченно діяти, нескінченно вщасливлюючи і надихаючи Воно, одначе також нескінченно знову постаючи Ти. Візаві «утілюється»: з плину позбавленої простору і часу теперішності його тіло ступає на берег сталості.

Не так яскраво видно значення дії зі стосунку до Ти-людини [Menschen-Du]. Істотний акт, який тут засновує безпосередність, зазвичай розуміється почуттями і через те знехтуваний. Почуття супроводжують метафізичний і метапсихічний факт любові, але вони не складають його; і почуття, які супроводжують його, можуть бути дуже різними. Почуття Ісуса до біснуватого інакше, ніж почуття до улюбленого послідовника; а проте любов одна. Почуття «мають»; любов відбувається. Почуття живуть у людині; але людина живе у своїй любові. Це не метафора, а дійсність: любов не притаманна Я, тож Ти вона мала б лише за «зміст», за предмет; вона є *поміж* Я і Ти. Хто цього не знає, не знає своїм

єством, тому не відома любов, хоч би він зараховував до неї ті почуття, які він переживає, досвідчує, виявляє і якими він насолоджується. Любов – це світна [welthaftes] дія. Хто знаходиться в любові, споглядає в ній, для того виокремлюються люди з їх заплутаності в метушню; добра і зла, розумна і дурна, прекрасна і зненависна, одна поруч з іншою стає дійсною [людиною] для нього і постає Ти, тобто виплутаною, виступившою [із тла], єдиною і навпроти існуючою; винятковість раз-у-раз дивовижно відроджується – і так людина може діяти, може допомагати, зцілювати, виховувати, підносити, визволяти. Любов – це відповідальність Я за Ти: у цьому полягає рівність усіх люблячих, яка не може полягати в жодному почутті, рівність від найменшого до найбільшого і від блаженно урятованого, чиє життя зводиться до життя любимої людини, до протягом життя притятого до хреста світу, який спроможний і наважується робити надзвичайне: любити *людей*.

У таїні залишається значення дії у третьому прикладі, прикладі творіння та його споглядання. Повір у просту магію життя, в

служіння у Всесвіті, і тобі відкриється те, що значить те чекання, виглядання, «вистромлення голови» творіння. Будь-яке слово було б фальшивим; проте глянь, довкола тебе живуть істоти, і хоч би до якої ти спрямовувався, ти завжди приходиш до істоти.



Стосунок є взаємність. Моє Ти діє на мене, як і я дію на нього. Наші учні формують нас, наші твори сотворяють нас. «Злий» постає одкровенням, якщо його зачіпає святе засадниче слово. Як нас виховують діти, як тварини! Незбагненно прилученими ми живемо у плинній усе-взаємності.



– Ти мовиш про любов, немовби вона єдиний стосунок поміж людьми; але чи можеш ти виправдано обирати її бодай у вигляді прикладу, бо ж існує ненависть?

– Доки любов «сліпа», тобто доки вона не бачить *цілої* істоти, вона ще насправді не підпорядкована засадничому слову стосунку. Ненависть за своєю природою залишається

сліпою; можна ненавидіти лиш одну частину істоти. Хто бачить цілу істоту і має відкидати її, той перебуває більше не в царстві ненависті, а в царстві людської обмеженості змоги промовляти Ти. Те, що трапляється з людиною, не маючи змоги промовити до її людського візаві засадничого слова, яке постійно включає ствердження істоти, до якої звернулися, мусить відкидати або іншого, або самого себе: це є тією межею, по якій вступання-у-стосунок спізнає свою відносність й яка усувається тільки разом із нею.

Утім той, хто безпосередньо ненавидить, ближчий до стосунку, ніж той, хто позбавлений любові й ненависті.



Однак піднесеним смутком нашого жеребу є те, що кожне Ти в нашому світі мусить ставати Воно. Бодай як винятково присутнім воно було в безпосередньому стосунку: щойно він справив уплив або його пронизав засіб, Ти стає предметом серед предметів, можливо, найголовнішим, а проте одним із них, установленим у мірі й межі. Бути в дії в одному

сенсі означає здійснення [Verwirklichung], в іншому сенсі знедійснення [Entwirklichung]. Достеменне споглядання обмежене; природна істота, яка розкривалася мені якраз тільки в таїні взаємодії, тепер знову стала підлягати опису, розкладу, класифікації, стала точкою перетину різноманітних сфер законів. І сама любов не може зоставатися в безпосередньому стосунку; вона триває, одначе у чергуванні актуальности й латентності. Людина, яка щойно була єдиною і не мала певних якостей, була не наявною, а лише присутньою, підлягала не досвідченню, а лише доторканню, тепер знову стала Він або Вона, певною сумою властивостей, фігуроподібною величиною. Звичайно, я можу знову видобувати з неї відтінок її волосся, її мови, її доброти; але доки я це можу робити, вона більше не моє Ти і ще не є таким знову.

Кожному Ти у світі за його суттю призначено ставати річчю або ж знову і знову потрапляти у речовинність. Предметною мовою можна було б сказати: кожна річ у світі може або перед, або після свого поставання річчю [Dingwerdung] являтися Я у вигляді його Ти.

Однак предметна мова схоплює лиш окрайок дійсного життя.

Воно – це лялечка, Ти – це метелик. Хіба що це не завжди стани, які чітко заміщують один одного, а часто це є якоюсь подією, що плутано вплетена в глибокій двоїстості.



На початку перебуває стосунок.

Розгляньмо мову «первісних», тобто тих народів, обшир котрих залишився предметно збідненим і життя котрих будується в мізерному обсязі актів, що насичені теперішністю. Клітинні ядра цієї мови, слова-речення, перед-граматичні початкові утворення, з розщеплення яких постає багатоманітність різновидів слів, здебільшого позначають цілість певного стосунку. Ми кажемо: «Аж он як далеко», зулус [1] натомість каже слово-речення, яке означає: «Там, де хтось вигукує: ‘Мамо, я загубився’»; а мешканець Вогняної Землі перевищує нашу аналітичну мудрість семискладовим словом-реченням, точний сенс якого такий: «Поглядають один на одного, кожен в очікуванні, що інший зголосить-

ся зробити те, чого обидва бажають, але не хочуть робити». У цю цілість іще рельєфно, без завершеної самостійності, увійшли особи, підметові і займенникові. Вага не лежить на цих продуктах розкладання і міркування, вага лежить на справжній початковій єдності, на пережитому стосунку.

Ми вітаємо зустрічного нам, бажаючи йому добра або запевняючи його у своїй відданості, або ввіряючи його Богові. Одначе наскільки опосередковані ці зношені формули (що́ відчувають ще у вигуку «Гайль!» від початкового значення надання сили!) порівняно з вічно молодим, жвавим вітальним стосунком кафера [2]: «Я бачу тебе!» або з його американським варіантом, смішним і витонченим «Учуй на ніс мене!».

Можна припустити, що стосунки і поняття, а також уявлення про особи і речі виокремилися з уявлень про процеси і стани стосунків. Елементарні, душевно хвилюючі враження і збудження «природної людини» є такими, що походять із стосункових процесів, переживання візаві, та зі стосункових станів, життя із візаві. Про місяць, який та лю-

дина бачить щоночі, вона не роздумує, доки він, уві сні або увіч, не наблизиться до неї цілком утілено щодо неї, жестами не зачарує її або дотиками не завдасть їй чогось, кепського або втішного. Вона запам'ятовує про нього не зорове уявлення мандруючого диску світла і не уявлення якось йому приналежної демонічної істоти, а спершу лиш рухомий, пронизуючий тіло променями *образ збудження* того впливу місяця, з чого тільки-но поступово відсторонюється особистий образ місяця, що справляє вплив: а саме, тільки тепер пам'ять про щоночі сприйняте і невідоме починає спалахувати до уявлення виконавця і носія того впливу та починає уможливлювати його упредметнення, Він- або Вона-становлення первісно недосвідчуваного Ти, яке щойно вислизнуло.

На підставі цього початкового і триводіючого характеру стосунку будь-якого суттєвого явища стає зрозумілішим також один духовний елемент первісного життя, на який чимало зважають і який обговорюють, однак який іще не достатньо збагнули сучасні дослідження – та сповнена таїни влада, поняття

якої в різноманітних перетвореннях було знайдено у складі віри або в науці (обидві тут ще являють собою одне) багатьох природних народів, та Мана або Оренда, від якої шлях веде до брахману в початковому значенні слова і далі аж до Дюнаміс та Харіс магічних папірусів і апостольських послань. Її позначили як якусь надчуттєву і надприродну силу, і одне, і друге на підставі наших категорій, які не слушні для категорій первісної людини. Межі її світу проводить її тілесне переживання, до якого вповні «природно» належать, скажімо, відвідини мертвих; допускати нечуттєве як наявне їй має увижатися безглуздим. Явища, яким вона приписує «містичну потенцію», всі є елементарними процесами стосунків, отже, взагалі всі процеси, про які вона роздумує, бо вони збуджують її тіло і залишають у ній якийсь образ збудження. Місяць і мертвий, які вночі спостигають її зі стражданням або втіхою, мають ту здатність, але також сонце, яке обпікає її, і тварина, яка завиває на неї, ватажок, чий погляд примушує її, і шаман, чий спів заряджає її силою для полювання. Мана якраз і є впливове, те, що особу місяця

там, на небі, перетворило на кроворухальне Ти, і його пам'ятний слід залишається тоді, коли від образу збудження відокремлюється образ предмета, хоча саме воно ніколи не з'являється інакше, ніж у виконавцеві і носієві певного впливу; воно є тим, завдяки чому хтось, хто ним володіє, скажімо, якимось чудодійним каменем, сам може справляти такий уплив. «Картина світу» первісної людини магічна, але не через те, що в її центрі стоїть людська чарівна сила, а через те, що ця остання являє собою особливий підвид загальнішої сили, з якої походить усякий суттєвий вплив. Причиновість її картини світу не континуум, вона є якимось завжди новим спалахуванням, підійманням і впливанням на себе сили, якимось незв'язним вулканічним рухом. Мана являє собою примітивну абстракцію, мабуть, примітивнішу за число, але не надприроднішу за нього. Пригадування, що вдосконалюється, послідовно долучає один до одного великі стосункові події, елементарні потрясіння; найвагоміше для інстинкту збереження і найприкметніше для потягу до пізнання, якраз-то «впливаюче», найдужче виявляє

себе, виокремлюється, усамостійнюється; невагоме, неспільне, мінливе Ти переживань відступає на задній план, залишається ізольованим у пам'яті, поступово упредметнюється і поволі об'єднується у групи, в роди; і третім, жахливим у своїй відокремленості, подеколи примарнішим, аніж мертвий і місяць, але завжди виразно неминучим, здіймається інший, «незмінний» партнер: «Я».

Початковому владарюванню потягу до «само»-збереження настільки мало притаманне усвідомлення Я, як і владарюванню інших потягів; не Я тут хоче продовжувати себе, а тіло, яке ще не знає про Я; не Я, а воно хоче робити речі, знаряддя, іграшку, хоче бути «автором» [Urheber]; і навіть у первісній пізнавальній функції cognosco ergo sum [3] перебуває у такій іще наївній формі, яку не можна знайти в такій іще дитячій концепції досвідчуваного суб'єкта. Я в елементарному вигляді проступає із розділення перших переживань, вітальних перших слів Я-впливаючий-на-Ти і Ти-впливаючий-на-Я, після субстантивації, гіпостазування цього дієприкметника.



Фундаментальна різниця між двома засадничими словами в історії духу первісної людини виявляється в тому, що вже в початковій події стосунку вона промовляє засадниче слово Я-Ти у природний, ніби ще не оформлений спосіб, отже, перш ніж вона спізнала себе як Я, натомість засадниче слово Я-Воно стає можливим узагалі тільки завдяки цьому пізнанню, завдяки відокремленню Я.

Перше засадниче слово розкладається, мабуть, на Я і Ти, але воно не виникло з їх складання, воно є «перед-ятне» [vorichhaft]; друге засадниче слово виникло зі складання Я і Воно, воно є «після-ятне» [nachichhaft].

Я залучене до події стосунку первісної людини: через його винятковість. Справді, коли в цій події згідно з її суттю існують у повній їхній актуальності лиш два партнери, людина й її візаві, коли світ у ній стає двоїстою системою, людина вже відчуває в ньому ту космічну патетику Я, ще не учуваючи самого цього Я.

Натомість Я ще не залучене до природного факту, який переводитиметься у засадниче

слово Я-Воно, у співвіднесене з Я досвідчення. Цей факт є виокремленістю людського тіла, як носія його відчуттів, із його довколишнього світу [Umwelt]. Тіло вчиться впізнавати і відрізняти себе в цій своїй своєрідності, але розрізнення зостається в чистому співіснуванні й, отже, не може набирати характеру прихованої ятності [Ichhaftigkeit].

Але якщо Я стосунку виступило і стало існуючим у своїй відокремленості, воно також переходить, дивовижно стаючи розрідженим і функціональним, у природний факт виокремленості тіла із його довколишнього світу та збуджує в цьому ятність. Тільки тепер може виникати свідомий акт Я, перша форма засадничого слова Я-Воно, співвіднесеного з Я досвідчення: Я, що виступило, оголошує себе носієм відчуттів, а довколишній світ – їх предметом. Звісно, це стається саме у «первісній», а не в «теоретико-пізнавальній» формі; однак якщо речення «Я бачу дерево» висловлено тільки так, що воно більше не оповідає про якийсь стосунок поміж Я-людиною і Ти-деревом, а фіксує сприйняття дерева-предмета завдяки свідомості-людини, то воно

вже спорудило межу між суб'єктом і об'єктом; засадниче слово Я-Воно, слово розмежування, висловлено.



– Тож той смуток нашого жеребу був посталим у праісторичні часи ?

– Либонь, якимось посталим: оскільки свідоме життя людини є посталим у праісторичні часи. Але у свідомому житті повторюється лиш світове буття як людське становлення. Дух з'являється в часі як породження, навіть як побічний продукт природи, і все ж саме він є тим, хто оповиває її поза часом.

Протилежність двох засадничих слів має чимало імен у часах і світах; проте у своїй безіменній істині вона притаманна творінню.



– Так ти все-таки віриш у рай, що припадав на прадавні часи людськості?

– Можливо, вони були пеклом – але, певна річ, вони були тими часами, до яких я спроможний повертатися думкою в історії, були

сповнені гніву і жаху, муки і люті – але недійсними вони не були.

Переживання первісної людини від зустрічі, певно, не були сумирною приємністю; але все ж ліпше влада над істотою, яка реально переживає, ніж примарна турбота про безликі цифри! Від першої шлях веде до Бога, від другої шлях прямує у ніщо.



Первісна людина, чиє життя, навіть якби ми були спроможні його вповні розкрити, може представляти нам життя дійсної прадавньої людини лиш немов у порівнянні, відкриває нам тільки короткі просвітки взаємозв'язку обох засадничих слів у часі. Повнішу звістку ми одержуємо від дитини.

Тут неприхованим чином з'ясовується для нас, що духовна реальність засадничих слів здіймається із природної, реальність засадничого слова Я-Ти – із природної пов'язаності, реальність засадничого слова Я-Воно – із природної виокремленості.

Життя дитини перед народженням являє собою чисту природну пов'язаність, взаємне

перетікання, тілесну взаємодію; причому життєвий горизонт майбутньої істоти здається у своєрідний спосіб закарбованим у горизонті істоти, яка носить [дитину], і все ж, знову-таки, не закарбованим; адже дитина перебуває в утробі не лишень матері-людини. Ця пов'язаність настільки світова, що це видається ніби недосконалим угадуванням якогось прадавнього напису, коли мовою єврейських міфів кажуть, мовляв, у череві матері людина знає Всесвіт, а при народженні забуває його. І ця пов'язаність зостається закладеною в неї як потаємний образ бажаного. Туга людини не означає якоїсь потреби у поверненні, як увижається тим, хто бачать у дусі, сплутуючи його зі своїм інтелектом, якогось шкідника природи: він, радше, є її – звичайно ж, підвладним усіляким хворобам – розквітом. А туга спрямовується на світову пов'язаність істоти, що розкрилася до духу, з її справжнім Ти.

Кожне дитя людське, яке перебуває у становленні, як і всі істоти, які перебувають у становленні, міститься в утробі великої матері: нероздільного, ще не оформленого прадав-

нього світу. Від нього ж вона відокремлюється, набуваючи особистого життя, і тільки в темні години, коли ми віддаляємося від нього (звісно, це трапляється і зі здоровим щоночі), ми знову близькі до нього. Однак те відокремлення не відбувається так, як відокремлення від тіла матері, раптово і катастрофічно; людській дитині наданий термін, аби обміняти природну пов'язаність зі світом, яку вона втрачає, на духовну пов'язаність, це і є стосунок. Вона вийшла із пекельних сутінок хаосу в прохолодне, світле творіння, але вона ще не має його, вона мусить, власне, тільки видобути його і перетворити собі на дійсність, вона мусить убачити, почути, обмацати, уявити собі свій світ. Творіння одкриває свою оформленість у зустрічі; воно не виливається очікувальним чуттям, воно підноситься навстріч чуттям, що схоплюють й осягають. Те, що готовою людиною обіграватиметься як звичайний предмет, людиною, яка постає, мусить бути здобуто, видобуто в напруженні; жодна річ не є складовою досвіду, жодна не розкривається інакше, ніж у взаємодіючій силі візаві. Так само, як первісна людина, так і

дитина живе між сном і сном (навіть найбільша частина чування [Wachens] все ще є сном), у проблиску і відблиску зустрічі.

Початковість прагнення до стосунку проявляється вже на найбільш ранньому, найбільш тьмяному щаблі розвитку. Перш ніж може бути сприйнято одиничне, слабкі погляди у неясному просторі наштовхуються на щось невизначене; і в часи, коли, вочевидь, немає бажання попоїсти, шукають, мабуть що, без певної мети, м'які помахи рук сягають у порожнє повітря, навстріч чомусь невизначеному. Нехай це все ще називають анімальним, але тим самим нічого не осягнуто. Адже саме ці погляди після тривалих спроб залишатимуться прикутими до червоного візерунку шпалер і не відриватимуться доти, доки їм не відкриється душа червоного; саме цей рух при доторканні до кудлатого ведмедика набуватиме своєї чуттєвої форми і визначеності та ніжно й незабутньо помічатиме якесь досконале тіло; обидва вони є не досвідом предмета, а зіткненням із – звісно, лиш у «фантазії» – візаві, що справляє живий уплив. (Але ця «фантазія» зовсім не є «все-

одушевленням»; вона є інстинктом до того, щоб усе перетворювати собі на Ти, інстинктом до все-стосунку [Allbeziehung], і там, де йому дане не візаві, що справляє живий уплив, а саме лише його відображення або символ, інстинкт доповнює живий уплив із власної повноти.) Малі, нерозчленовані звуки ще лунають безглуздо й постійно в нікуди; втім одного дня, раптово, саме вони перетворяться на розмову: з ким же? мабуть, із киплячим чайником, однак перетворяться на розмову. Чимало порухів, що звуться рефлексом, являють собою міцну кельню при побудові світу особи. Однак це не так, що дитина спершу сприймає якийсь предмет, а потім ставить себе у стосунок до нього; навпаки, прагнення до стосунку є перше, випростана рука, до якої притуляється візаві; стосунок до нього, безсловесний праобраз вимовляння Ти, є друге; а постання річчю утворює пізній продукт, що виник із розтинання первинних переживань, розмежування пов'язаних між собою партнерів – так само, як і Я-становлення. На початку є стосунок: як категорія сутності, як

готовність, обхоплювальна форма, модель душі; Apriori стосунку; *вроджене Ти*.

Пережиті стосунки суть реалізації вродженого Ти у зустрічному Ти; те, що це останнє може бути схоплено як візаві, сприйнято у винятковості, зрештою, до нього можна звернутися із засадничим словом, обґрунтовано в Apriori стосунку.

В інстинкті контакту (інстинкті спочатку до тактильного, а згодом до зорового «торкання» іншої істоти) дуже скоро дає про себе взнаки вроджене Ти, тож він дедалі виразніше припускає взаємність, «зичливість»; але через це визначається також інстинкт творення, що починає діяти пізніше (інстинкт до виготовлення речей синтетичним або, де це неможливо, аналітичним шляхом: через розкладання, розділяння), так що виникає «уособлення» зробленого, «розмова». Розвиток душі в дитині нерозривно пов'язаний із розвитком потреби в Ти, із здійсненнями і розчаруваннями цієї потреби, з грою її експериментів та з трагічною серйозністю її безпорадності. Достеменному розумінню цих феноменів, що спотворюється будь-якою

спробою зводити їх до вужчої сфери, можна посприяти лише тоді, коли при їх розгляді і викладі зберігають у пам'яті їхнє космічно-метакосмічне походження: виростання із нероздільного несформованого прадавнього світу, з якого вже, либонь, виступив у світ народжений тіловий індивідуум, однак він ще не вповні тілесний, актуалізований, з якого істота мусить розвивати себе тільки поступово, якраз-то через вступання у стосунки.



У Ти людина стає Я. Візаві приходить і щезає, події стосунків стискаються і розпорошуються, і в чергуванні з'ясовується, зростаючи раз-у-раз, свідомість незмінного партнера, свідомість Я. Щоправда, воно все ще з'являється лише в плетиві стосунку, у відношенні до Ти, як постання пізнаванним того, що дотягується до Ти і не є ним, однак дедалі сильніше прориваючись, поки одного разу зв'язок не буде розірваним і Я не стане однієї миті навпроти самого себе, відокремленого, наче Ти, аби одразу заволодіти собою і надалі вступати у стосунки в усвідомленості самого себе.

Тільки-но зараз може сполучатися інше засадниче слово. Адже хоча Ти стосунку дедалі більше зблякло, однак через це воно не стало Воно якогось Я, не стало предметом незв'язного сприймання і досвідчення, яким воно надалі ставатиме, а стало ніби Воно для себе, таким, що на нього спершу не зважають і воно чекає на відродження в новій події стосунку. І хоча тіло, що визріває до живого тіла, виокремлюється із довколишнього світу як носій своїх відчуттів і виконавець своїх потягів, однак лише в одночасності орієнтування [у світі], а не в абсолютному відділенні Я і предмета. Тепер же з'являється відокремлене Я, котре перетворює: із субстанційної повноти стискує до функціональної точковості суб'єкта досвідчення і використання, до всього підходить з огляду на «Воно для себе», опановує його і разом із ним складає інше засадниче слово. Ятно постала людина, яка каже Я-Воно, ставить себе перед речами, не навпроти них у плині взаємодії; схиляючись над одиничними [речами] з об'єктивувальною лупою свого короткозору або сполучаючи їх у декорацію з об'єктивувальним біноклем свого далекозору,

ізолюючи їх в розгляді без жодного відчуття винятковості або пов'язуючи їх у розгляді без жодного відчуття світу – перше така людина могла б знайти лише у стосунку, а друге – лише із нього. Тільки зараз вона досвідчує речі як суми властивостей: хоча властивості залишилися в її пам'яті з кожного переживання стосунку, належачи його пригаданому Ти, але тільки зараз для неї речі вибудовуються з їхніх властивостей; лише із пам'яті стосунку, мрійно, образно або сповнено думок, зважаючи на манеру цієї людини, вона доповнює те ядро, яке потужно явило себе в Ти, обхоплюючи всі властивості, себто субстанцію. І тільки зараз вона ставить речі в якийсь просторово-часово-причиновий взаємозв'язок, тільки зараз кожна річ одержує своє місце, свій перебіг, свою вимірність, свою зумовленість. Хоча Ти і з'являється у просторі, але саме у просторі виняткового візаві, в якому все інше може бути лише тлом, з якого воно виступає, а не його межею і не його мірою; воно з'являється в часі, але в часі виконаного в собі процесу, який проживається не як частинка постійної і стало почленованої послідовності, а в якусь

«хвильку» [Weile], чисто інтенсивний вимір якої визначуваний лишень із самого процесу; воно з'являється водночас як діяльне і як сприймальне дії, проте не включене в ланцюг спричинень, а у своїй взаємодії з Я становить початок і кінець події. До засадничої істини людського світу належить ось це: лише Воно може бути впорядковане. Тільки коли речі з нашого Ти стають нашим Воно, вони підлягають координуванню. Ти не відома жодна система координат.

А оскільки ми дійшли до цього, потрібно висловити й інше, без чого ця частина засадничої істини була б непридатним уривком: упорядкований світ не є світовим порядком. Існують засадничо мовчазні миті, в яких споглядається світовий порядок, як теперішність. Тоді враз учувається звук, чиє невиразне нотне зображення є впорядкованим світом. Ці митті безсмертні, і вони найбільш скороминущі: від них не можна зберегти жодного змісту, але їхня сила увіходить у творіння й у пізнання людини, промені їхньої сили проникають в упорядкований світ та знову й

знову перетоплюють його. Така історія одиничної людини, така історія роду.



Світ двоїстий для людини згідно з її двоїстим ставленням.

Вона сприймає буття довкола себе, просто речі й істоти як речі, вона сприймає подію довкола себе, просто процеси й вчинки як процеси, речі, що складаються з властивостей, а процеси – з моментів, речі, що нанесені на просторову сітку, а процеси – на часову сітку, речі і процеси, що відмежовані від інших речей і процесів, вимірні за ними, зіставлювані з ними, впорядкований світ, відмежований світ. Цей світ певною мірою надійний, він має густину і тривалість, його структуру дається оглянути, його можна раз у раз видобувати, його можна повторювати із заплющенними очима і перевіряти з розплющенними; він же ось, безпосередньо зачіпає тебе, якщо ти це приймаєш, притаївся у твоїй душі, якщо ти віддаєш перевагу цьому вислову, він-бо твій предмет, він залишається таким за твоїм уподобанням, і залишається тобі первісно чу-

жим, поза тобою і в тобі. Ти сприймаєш його, приймаєш його собі за «істину», він дозволяє тобі себе сприймати, але він не дається тобі. Лише через нього ти можеш «порозумітися» з іншими, хоча кожному він і подає свій образ інакше, він готовий бути вам спільним предметом, але ти не можеш зустріти в ньому інших. Без нього ти не можеш утриматися в житті, його надійність підтримує тебе, однак якби ти помер у ньому, ти був би похований у ніщо.

Або людині зустрічається буття і становлення як її візаві, завжди лиш *одна* сутність і будь-яка річ тільки як сутність; те, що тут є, розкривається їй у події, а те, що тут відбувається, трапляється їй як буття; ніщо інше не присутнє, крім ось цього одного, проте ось це одне є світним; міра і зіставлення щезли; від тебе залежить, скільки незмірного стане для тебе дійсністю. Зустрічі не впорядковуються у світ, але кожна з них для тебе становить знак світового порядку. Вони не пов'язані між собою, але кожна з них для тебе виступає запорукою твоєї пов'язаності зі світом. Світ, що з'являється тобі таким, не надійний, адже він

з'являється тобі постійно наново, і від нього ти не можеш вимагати чогось; він не має густини, адже все в ньому пронизує все; він нетривалий, адже він і приходить незваним, і щезає невтримним; він неоглядний: захочеш зробити його оглядним, загубиш його. Він приходить, і приходить витягати тебе; якщо він не досягає тебе, не зустрічається тобі, то він щезає; проте він знову приходить, перетвореним. Він не стоїть поза тобою, він дотикається до твого ґрунту, і якщо ти кажеш: «Душа душі моєї», то ти сказав не забагато: але стережися бажання перенести його в свою душу – там ти знищиш його. Він є твоя теперішність: лише маючи його, ти маєш теперішність; і ти можеш зробити його своїм предметом, досвідчувати і використовувати його, ти мусиш це робити знову і знову, і тепер ти більше не маєш жодної теперішності. Поміж тобою і ним є взаємність давання; ти кажеш до нього Ти і віддаєшся йому, він каже до тебе Ти і віддається тобі. Щодо нього ти не можеш порозумітися з іншими, ти самітний із ним; але він навчає тебе зустрічатися з іншими і витримувати їхню зустріч; і він веде

тебе, через доброзичливість своїх приходів і через журбу розлук із ним, до Ти, в якому лінії стосунків, що паралельні, перетинаються. Він не допомагає тобі зберігати себе в житті, а допомагає тобі лише прочувати вічність.



Світ Воно має взаємозв'язок у просторі й часі.

Світ Ти не має жодного взаємозв'язку в просторі й часі.

Одиничне Ти, після перебігу процесу стосунку, *мусить* стати Воно.

Одиничне Воно, через вступання до процесу стосунку, *може* стати Ти.

Це суть дві засадничі привілеї світу Воно. Вони спонукають людину розглядати світ Воно як такий світ, в якому потрібно жити і в якому також можна жити, який подає також усілякі імпульси і збудження, здійснення і пізнання. У цій постійній і корисній хроніці Ти-моменти видаються дивними лірично-драматичними епізодами, либонь, сповненими спокусливого зачарування, а проте вони небезпечно ваблять до крайнощів, послаблю-

ють випробуваний зв'язок, залишають після себе більше питань, аніж вдоволеності, потрясають безпечність, роблячи це моторошно і якраз неодмінно. А оскільки від цих моментів потрібно повертатися до «світу», чому-бо не залишитися в ньому? Чому не закликати до порядку те, що подибується нам [das Gegenübertretende], і не випровадити його у предметність? Чому, коли немає вже змоги не казати Ти, наприклад, до батька, жінки, до попутників, чому не казати Ти і мати на думці Воно? Спродукувати звук Ти за допомогою мовленнєвих органів іще в жодному разі не означає вимовити моторошне засадниче слово; цілком безпечно навіть прошепотіти з душею закохане Ти, доки всерйоз мають на думці тільки одне: досвідчувати і використовувати.

У самій лише теперішності не можна жити, вона виснажувала б, якби заздалегідь не потурбувалися про те, щоб її стрімко й ґрунтовно долати. Але можна жити в самій лише минулості, лиш у ній є змога влаштувати життя. Потрібно тільки кожну мить ви-

повнювати досвідченням і використанням, і вона більше не бентежитиме.

І з усією серйозністю істини ось що збагни: людина не може жити без Воно. Але хто живе лишень із ним, той не людина.

Частина друга

Історія одинця й історія роду людського, хоч би в чому вони розходилися, в кожному разі узгоджуються в тому одному, що вони означають поступальний приріст світу Воно.

Це стає сумнівно для історії роду; вказують на те, що царства культури, які змінюють одне одного, розпочинаються з якоюсь, хоча і різнорідно забарвленою, а проте однорідно побудованою первісністю і відповідно до неї з невеликим предметним світом; таким чином, життю індивіда відповідало б не життя роду, а життя одиничної культури [4]. Однак, якщо не зважати на ізольовані на позір культури, то ті культури, що перебувають під історичним впливом інших, на певній стадії – не зовсім ранній, але передуючій добі розквіту – переймають світ Воно тих перших, нехай шляхом безпосереднього сприйняття одночасної культури, як грецький світ сприйняв єгипетську культуру, нехай шляхом опосередкованого сприйняття минулої культури, як західноєвропейський християнський світ сприйняв грецьку культуру: вони

збільшують свій світ Воно не просто завдяки власному досвідові, а й завдяки перейнятим впливам чужої культури; і тільки тепер у настільки виtermslomu світі Воно здійснюється вирішальне розширення, що означає і відкриття. (Причому спершу залишається поза увагою те, як потужно задіяні тут споглядання й діяння світу Ти.) Отже, загалом світ Воно будь-якої культури більший за обсягом, аніж такий світ передуючої культури, і попри деякі зупинки і позірні рухи у зворотному напрямку в історії можна чітко впізнати поступальний приріст світу Воно. Для цього не суттєво, чи притаманний «картині світу» певної культури більше характер скінченності [Endlichkeit] або характер так званої нескінченності [Unendlichkeit], а слушніше некінчености [Nichtendlichkeit]; «скінчений» світ може містити набагато більше складників, речей, процесів, аніж «нескінченний». Також потрібно зважити на те, що варто зіставляти не суто обсяг пізнань про природу, а й обсяг суспільної диференціації й обсяг технічних досягнень; предметний світ розширюється завдяки обом їх.

Засадниче ставлення людини до світу Воно обхоплює досвідчення, яке знову і знову конституює цей світ, і використання, яке надає йому різноманітне його призначення, як-от збереження, полегшення й оснащення людського життя. Разом із обсягом світу Воно мусить зростати також здатність досвідчувати і використовувати його. Звісно, безпосереднє досвідчення одинець дедалі більше може замінювати на опосередковане, на «здобування знань», користування він дедалі більше може скорочувати до спеціалізованого «застосування», а проте ця здатність неодмінно має постійно вдосконалюватися від генерації до генерації. Здебільшого це мають на думці, коли мовлять про поступальний розвиток духовного життя. Причому, звичайно, такою мовою насправді прогрішають перед духом; бо ж те «духовне життя» переважно становить перешкоду для життя людини в дусі і в ліпшому випадку є матерією, яка має розчинятися в ньому, ставши опанованою й оформленою.

Перешкода. Адже вдосконалення здатності досвідчувати і використовувати відбувається-

ся здебільше через зменшення сили стосунку людини – сили, єдино завдяки якій людина може жити в дусі.



Дух у своєму людському об'явленні [Kundgebung] є відповіддю людини своєму Ти. Людина говорить багатьма язиками [Zungen], язиком мови, мистецтва, вчинку, але дух один, відповідь [Antwort] Ти, що з'являється з таїни і звертається й вабить із таїни. Дух є слово [Wort]. І так само, як промова спершу, либонь, карбується в словах [sich worten] у мозку людини, потім озвучується в горлянці, але обидва вони суть лиш заломлення істинного процесу, бо ж, справді, мова не міститься в людині, а людина перебуває в мові та промовляє з неї, – так і усяке слово, так і усякий дух. Дух є не в Я, а поміж Я і Ти. Він є не ніби кров, що циркулює в тобі, а немов повітря, яким ти дихаєш. Людина живе в дусі, якщо вона спроможна відповісти своєму Ти. Вона на це спроможна, якщо вона вступає у стосунок цілим своїм єством. Єдино лише завдяки

своїй силі стосунку людина спроможна жити в дусі.

Одначе тут і найсильніше випростовується доля процесу стосунку. Що потужніша відповідь, то потужніше вона зв'язує Ти, підкоряє його під предмет. Лише мовчання до Ти, мовчання *всіх* язиків, мовчазне чекання у неоформленому, в нероздільному, у ще не вимовленому язиком слові вивільняє Ти, перебуває з ним у стриманості, там, де дух не об'являє себе, а є. Всяка відповідь уплітає Ти у світ Воно. Це смуток людини, і це її велич. Адже так постає пізнання, так постає твір, так постає образ і прообраз в осерді живого.

Але те, що так перетворилося на Воно, в тому застиглому на річ серед речей закладений сенс і призначення, що воно знову й знову відходить. Знову й знову – так було замислено в годину духу, коли він виявив себе людині та зародив у ній відповідь – предметне повинно спалахувати у теперішність, повертатися до первня, з якого воно походило, його мають споглядати і проживати люди у присутності.

Виповнення цього сенсу і цього призначення порушується людиною, яку влаштовує світ Воно як такий, що може бути досвідчений і використаний, і тепер вона приборкує вплетене в нього замість того, щоб звільнити його, спостерігає його замість того, щоб придивитися до нього, користається ним замість того, щоб сприймати його.

Пізнання: у споглядані візаві пізнавальному розкривається сутність. Що він споглянув у присутності, те він муситиме, либонь, схоплювати як предмет, зіставляти з предметами, упорядковувати в ряди предметів, предметно описувати і розчленовувати; це може входити у склад пізнання лише як Воно. Однак у спогляданні воно було не річчю серед речей, не процесом серед процесів, а винятково присутнім. Не в законі, який згодом виводився з явища, а в самому явищі дає про себе взнаки сутність. Те, що загальне мислиться, є лише розмотуванням клубкової події, позаяк споглянуте воно було в особливому, у візаві. І тепер воно залучено до форми Воно поняттєвого пізнання. Хто її відкриває з цього і знову споглядає у присутності, той

виповнює сенс того акту пізнання як якогось Дійсного і Дієвого поміж людьми. А проте пізнанням можна займатися і так, що констатують: «Отож, із цим так стоїть справа, це називається річчю, вона має такі властивості, вона належить сюди»; в такому разі те, що стало Воно, залишається як Воно, досвідчується і використовується як Воно, ним почасти користаються для справи «орієнтації» у світі, а згодом для справи «заволодіння» світом.

Так і мистецтво: у спогляданні візаві митцеві розкривається форма. Він підкоряє її формоутворенню. Це формоутворення перебуває не в якомусь світі богів, а в цьому великому світі людей. Звісно, воно «тут», навіть якщо жодне людське око не спостигає його; проте воно спить. Китайський поет оповідає про те, що люди не захотіли чути пісню, яку він грав на своїй нефритовій флейті; та ось він зіграв її богам, і вони прихильно вслухалися; відтоді і люди прислухалися до пісні – отак від богів він дійшов до тих, без котрих не може обходитися це формоутворення. Немов у маренні вишукує поглядом він зустрічі людини, що вона позбудеться зачарування і об-

хопить форму, за якусь позачасову мить. Ось він іде й досвідчує, що має досвідчувати: так пороблено, або: в ньому виразилося ось це, або: такі його якості, та до того ще й те, яке його значення.

Це не так, немовби науковий або естетичний розсуд [Verstand] не потрібен – а так, щоб він точно робив свою справу і занурювався у надрозсудну істину стосунку, що охоплює все розсудне.

І по-третє, над духом пізнання і духом мистецтва підноситься – бо тут минуща тілова людина не має в уяві привносити свій образ у стійкішу речовину, а, триваючи довше неї самої як образ, оточений нашіптуванням музики своєї живої мови, сходить на зоряному небі духу – чиста дія, чинення без сваволі. Тут із глибинної таїни людині явилося Ти, промовляло до неї із самої темноти, і вона відповідала своїм життям. Тут слово раз у раз ставало життям, і це життя, виповнювало воно закон, чи порушувало – обидва щоразу потрібні, аби дух на землі не помер, – є вчення. Так воно стоїть перед нащадками, навчаючи їх не того, що є і що повинно бути,

а того, як жити в Дусі, перед ликом Ти. І це означає: воно саме готове всякчас ставати для них Ти і розкривати світ Ти; ні, воно не готове, а завше приходить до них і торкається їх. Але вони, ставши неохочими і нездатними до живого спілкування, що розкриває світ, знаються на цьому: особу вони ув'язнили в історію, а її мову – в книжки; вони кодифікували виконання або порушення [закону] – байдуже що; і вони не скупляться також на шанування і навіть на поклоніння, достатньо перемішане з психологією, як це і належить сучасній людині. О, самітний лик мов зоря в темноті, о, живий перст на нечутливому чолі, о, завмираючий крок!



Удосконалення функції досвідчувати й споживати здебільшого відбувається через послаблення сили стосунку людини.

Та сама людина, яка препарувала дух до засобу насолоди, що їй робити з істотами, що живуть довкола?

Підлягаючи засадничому слову розмежування, яке тримає на віддалі одне від одного

Я і Ти, вона поділила своє життя з навколишніми людьми на дві ретельно оточені ділянки: установи і почуття. Воно-ділянка і Я-ділянка.

Установи – це «зовнішнє» [Draussen], в якому перебувають для всіляких цілей, в якому працюють, здійснюють оборудки, впливають, беруться до справи, конкурують, організовують, господарюють, обіймають посаду, проповідують; це наполовину впорядкована і до певної міри узгоджена структура, в якій перебіг справ відбувається за різноманітної участі людських тіл і людських членів.

Почуття – це «внутрішнє» [Drinnen], в якому живуть і спочивають від установ. Тут перед зацікавленим поглядом розгортається певний спектр емоцій; тут насолоджуються своєю прихильністю і своєю ненавистю, своєю втіхою і своїм стражданням, якщо тільки воно не заходить надто далеко. Тут знаходяться у себе вдома і розпластуються у кріслі-гойдалці.

Установи – це складне публічне представництво [Forum], почуття – якась завжди багата на переміни затишна кімнатка.

Звісно, таке відмежування постійно наражається на загрозу, оскільки пустотливі почуття нерідко вдираються в найбільш об'єктивні установи, однак його можна відновити за допомогою доброї волі.

Найважчим є надійне відмежування в сферах так званого особистісного життя. Скажімо, у шлюбі його інколи не можна одразу здійснити; але з часом це залагоджується. Відмінно провадиться воно у сферах так званого публічного життя; скажімо, можна спостерігати, як за доби партій, але й угруповань, що їх вважають надпартійними, та їхніх «рухів», з'їзди, що переходять усякі межі, безпомилково замінюються плазуючим по землі гармидером – байдуже, механічно-рівномірним чи органічно-недбалим.

Але відмежоване Воно установ – це якийсь Голем [5], а відмежоване Я почуттів – це якийсь птах душі, що пурхає довкола. Обом не відома людина; перші знають лише приклад, а другі – лише «предмет», не особу, не спільність. Обом не відома теперішність: перші, навіть найбільш модерні, знають лише застиглу минулість, закінчене буття, а другі, навіть най-

більш тривалі, – завжди лише швидкоплинну мить, ще-не-буття [Nochnichtsein]. Обидва не мають жодного приступу до дійсного життя. Установи не дають в результаті жодного публічного життя, а почуття – жодного особистісного життя.

Той факт, що установи не дають в результаті жодного публічного життя, люди відчувають у зростаючій кількості, відчувають це зі зростаючим стражданням; це і являє собою те місце, з якого походить потреба епохи, що шукає виходу. Той факт, що почуття не дають в результаті жодного особистісного життя, спершу зрозуміли небагато; здається, тут-бо мешкає найбільш особистісне; і тільки коли навчилися – на кшталт модерної людини – плідно займатися власними почуттями, то не легко було втямити і відчай від їхньої недійсності, бо й він є якимось почуттям і почуттям цікавим.

Людям, що страждають від того, що установи не дають у результаті жодного публічного життя, спав на думку один засіб: установи слід розпушити або розтопити, або ж підірвати якраз-то завдяки почуттям, їх слід оновити

саме із почуттів, запроваджуючи в них «свободу почуття». Якщо, скажімо, держава автоматично з'єднує чужих за суттю громадян, не засновуючи або не сприяючи згуртованості, то її потрібно замінити на громаду любові; а громада любові, мовляв, виникає якраз тоді, коли люди воліють збиратися разом і жити гуртом на підставі свобідного, надмірного почуття. Але це не так; справжня громада виникає не через те, що люди мають почуття одне до одного (хоча, звісно, і не без цього), а завдяки ось цим двом речам: всі вони перебувають у живому взаємному стосунку до якогось живого осердя і вони перебувають у живому взаємному стосунку одне до одного. Друга річ виникає з першої, проте ще не дана з нею одною. Живий взаємний стосунок залучає почуття, але він не походить із них. Громада вибудовується із живого взаємного стосунку, а будівничим є живе діяльне осердя.

Установи так званого особистісного життя також не можуть бути оновлені на підставі свобідного почуття (хоча, звісно, і не без нього). Скажімо, шлюб ніколи не оновлюватиметься з чогось іншого, крім того, з

чого повсякчас виникає справжній шлюб: дві людини відкривають одна одній Ти. Із цього вибудовує Ти, що не є жодним Я обох них, шлюб. Це метафізичний і метапсихічний факт кохання, який лиш супроводжується почуттями кохання. Хто воліє оновлювати шлюб з іншої підстави, той посутньо не відрізняється від того, хто хоче скасувати його: обидва кажуть, що їм більше не відомий цей факт. І справді, якщо з усієї часто обговорюваної еротики нашої епохи вирахувати все те, що становить віднесеність до Я, отже, всяке відношення, в якому одна людина геть не присутня для іншої, геть не уприсутнюється нею, а лише одержує насолоду від іншої, то що ж зостається?

Справжнє публічне і справжнє особистісне життя являють собою два образи пов'язаності. Для того, щоб вони поставали й існували, потрібні почуття, змінний уміст, потрібні установи, постійна форма, а проте обидва вони разом ще не творять людське життя, а його творить третє: центральна присутність Ти, або, кажучи правдивіше, сприйняте в присутності центральне Ти.



Засадниче слово Я-Воно не є злом, як і не є злом матерія. Воно є злом, як і матерія, коли вона домагається бути сутнім. Якщо людина дозволяє йому владарювати, якщо безперестанно зростаючий світ Воно затягує її своїм покровом, у неї знедійснюється власне Я, доки злий дух над нею і примара в ній не шепнуть одне одному зізнання про невизвольність від них.



– А хіба не з необхідністю спільне життя модерної людини заглибилося у світ Воно? Чи мислимі дві чертоги цього життя, господарство і держава, в їхньому теперішньому обсязі й у їхньому теперішньому вдосконаленні на якійсь іншій підвалині, ніж на підвалині обміркованого зречення від усілякої «безпосередності», непохитно рішучого відхилення будь-якої «чужої» інстанції, що походить не з самої цієї сфери? І навіть якщо тут владарює Я досвідчення й використання, яке в економіці використовує товари і послуги, а в політиці – погляди і прагнення, то чи

не саме цьому необмеженому пануванню має завдячувати протяжна і стійка структура великих «об’єктивних» утворень у цих двох обширах? Чи не прив’язана образотворча велич провідного державця і провідного господарника саме до того, що він розглядає людей, з якими має справу, не як носіїв непідвладного досвідченню Ти, а як центри продуктивності й прагнення, які варто прорахувати і використати в їхніх особливих здатностях? Чи не зруйнувався б над ним його світ, якби він замість того, щоб додавати Він + Він + Він до якогось Воно, спробував добути підсумок Ти і Ти і Ти, який у результаті ніколи не дає чогось іншого, як знову Ти? Чи не означало б це проміняти формувальну майстерність на аматорський дилетантизм і сповнений світла розум – на тьмяне мрійництво? І якщо ми спрямовуємо погляд із керманичів на керованих, то чи не витравив самий розвиток у модерному способі праці й у модерному способі володіння майже будь-який слід життя візаві, сповненого сенсу стосунку? Абсурдно було б хотіти обернути назад цей розвиток, але якби вдалося таке абсурдне, то водночас був

би зруйнований жахливий апарат точності [Präzisionsapparat] цієї цивілізації, апарат, єдино лише який уможливлює життя жахливо збільшеного людства.

– Промовцю, ти мовиш запізно. Щойно ти міг би ще вірити своїй промові, а тепер вже не можеш. Адже мить перед цим ти, як і я, побачив, що державою більше не керують; топільники ще нагромаджують вугілля, однак провідники лишень на позір керують машинами, що гоняться на шаленій швидкості. І в цю мить, поки ти мовиш, ти, як і я, можеш чути, що механізм важелів керування господарством у якийсь незвичний спосіб починає стугоніти; майстри зарозуміло посміхаються тобі, одначе в їхніх серцях перебуває смерть. Вони тобі кажуть, що прилаштували апарат до відповідних обставин, але ти помічаєш, що надалі вони можуть хіба що прилаштовуватися до апарату, доки він це дозволяє їм. Їхні промовці повчають тебе, що господарство вступає в право спадку держави; а ти знаєш, що немає нічого успадковувати, крім тиранії Воно, яке затягує покровом, тиранії, за якої Я,

дедалі менше маючи сил для заволодіння, все ще марить, ніби воно повелитель.

Спільне життя людини так само мало, як і сама вона, може обходитися без світу Воно, над яким ширяє присутність Ти, немов дух над водами [6]. Воля до здобуття користі й воля до влади діють природно і правомірно, доки вони пов'язані з людською волею до стосунку і підтримуються нею. Немає жодного злого інстинкту, поки інстинкт не відокремлюється від єства; пов'язаний з єством й визначений ним інстинкт являє собою плазму спільного життя, а відокремлений є його розкладом, господарство, оселя волі до здобуття користі, й держава, оселя волі до влади, доти причетні до життя, доки вони причетні до духу. Якщо вони заперечують його, то вони це зробили щодо життя: життя, звісно, допускає час владнати свою справу, і досить довго вважають, що ще бачать рухання певного утворення там, де давно вже вирує метушня. Запровадженням якої-небудь безпосередності тут, насправді, не можна зарадити; послаблення зв'язку добре припасованого господарства або добре припасованої держа-

ви не може надолужити того, що вони більше не перебувають під верховенством духу, який вимовляє Ти; жодне збудження периферії не може заступити живий стосунок до осердя. Утворення спільного життя людини запозичують своє життя з повноти сили стосунку, яка пронизує їх членів, а свою тілесну форму – зі пов'язаності цієї сили в духові. Державник або господарник, який підвладний духові, не вчиняє по-аматорські; він добре знає, що, не припиняючи своєї праці, він не може подибуватися людям, з якими він має справу, просто як до носіїв Ти; а втім він наважується це робити, хоча і не цілковито, а саме до тієї межі, яку йому вселяє дух; і ось дух уселяє йому цю межу; і ризик, що підірвав би відмежоване утворення, вдається в тому утворенні, над яким ширяє присутність Ти. Він не марить; він служить істині, яка, бувши надрозумовою, не виганяє розум, а тримає його в лоні. У спільному житті він не робить нічого іншого, ніж в особистісному житті робить людина, яка, добре усвідомлює свою нездатність у чистому вигляді здійснити Ти, і все ж повсякденно потверджує його у Воно, згідно

з правом і мірою цього дня, щоденно наново проводячи межу – себто, відкриваючи межу. Так само праця і володіння не можуть бути визволені із самих себе, а лиш із духу; тільки з його присутності може влитися значення й радість у будь-яку працю, і в будь-яке володіння – шанобливість і жертовна сила, влитися не вповні, а quantum satis [7], – усяке випрацюване й усяке одержиме, залишаючись підвладним світу Воно, усе-таки може перевтілитися на візаві й на зображення Ти. Немає жодного «назад-навспак», а в мить найглибшої скрути, тільки-но в ній, є раніше непрочуте «понад-це».

Чи держава регулює господарство, чи господарство вповноважує державу керувати – це не вагомо, допоки обидва не перетворені. Чи стають свобіднішими установи держави і справедливішими установи господарства – це вагомо, але не для питання про дійсне життя, яке порушується тут; свобідними і справедливими вони не можуть ставати самі з себе. Чи зостається живим і дійсним дух, який промовляє Ти і який відповідає; чи буде те, що все ще вкраплено духом у спільне жит-

тя людини, надалі підвладне державі й господарству або стане самостійно діяльним; чи буде те, чого все ще чекають від нього в особистісному житті людини, знову долучене до спільного життя – ось це вирішальне. Звісно, це не було б зроблено за допомогою розподілу спільного життя на незалежні царини, до яких належало також «духовне життя»; це означало б тільки остаточно віддати тиранії сфери, занурені у світ Воно, а дух цілковито знедійснити; адже дух, що самостійно діяльний у житті, ніколи не перебуває в собі, а є у світі: завдяки своїй силі він пронизує й перетворює світ Воно. Дух воістину є «в себе» [bei sich], коли він може подибуватися відкритому для нього світу, віддатися йому, визволити його та себе в ньому. Розпорошена, послаблена, вироджена, просякнута суперечністю духовність, яка сьогодні представляє дух, звичайно, спроможна це зробити тільки в тому разі, якщо вона знову розвинеться до сутності духу, до змоги промовляти Ти.



У світі Воно необмежено владарює причиновість. Кожен чуттєво сприйманний «фізичний» або й кожен «психічний» процес, що даний чи знайдений у досвіді себе, з необхідністю вважають за спричинений і спричинювальний [verursachend]. Не складають винятку з цього також ті процеси, як складові континуума світу Воно, яким можна приписати характер покладання мети [Zwecksetzung]: цей континуум, мабуть що, допускає певну телеологію, однак лише як зворотний бік, що впливає на одну частину каузальності й не порушує її взаємопов'язаної повності.

Необмежене владарювання причиновості у світі Воно, надзвичайно вагоме для наукового впорядкування природи, не пригнічує людину, яка не обмежена світом Воно, а дозволяє їй знову й знову відходити від нього у світ стосунку. Тут Я і Ти свобідно стоять одне навпроти одного, стоять у взаємодії, яка не залучена до жодної причиновості й не забарвлена нею; тут для людини криється запорука її свободи та свободи істоти. Лиш той, кому відомий стосунок і хто знає про присутність

Ти, здатен ухвалити рішення і наважитися [sich entscheiden]. Хто ухвалює рішення й наважується, той свобідний, бо він постав перед ликом.

Нестримно хвилюючи вогнисту матерію усієї моєї змоги воління, передсвітно кружляючи все, що можливе для мене, переплетене і немов невідривне, блимаючи привабливими поглядами потенцій з усіх кінців, Всесвіт мов спокуса, і я, посталий однієї миті, обидві руки охоплені у вогні, глибоко всередині, там, де приховується те одне, яке подумує про мене, моє діяння: Тепер! І вже приборкана загроза безодні, позбавлене ядра Множинне більше не грає у переливчастій однаковості свого домагання, а всього лиш двоє один поруч з одним, Інше й Одне, марення і загад. Але тільки тепер у мені зачинається здійснення. Адже ухвалити рішення означає не те, що Одне було зроблено, а Інше позосталося лежати, згаслою масою, і зажужелило мені душу шар за шаром. А лише той, хто цілком усю силу Іншого скеровує у діяння Одного, хто в становлення дійсним обраного прилучає незгасну пристрасть необраного, лише

хто наважується «служити Богові зі злими спонуканнями» – той вирішує подію. Якщо це збагнули, то також зрозуміли, що саме те слід назвати справедливим, правильним, на що спрямовуються і наважуються; і якби був диявол, то це був би не той, хто наважився йти проти Бога, а той, хто не ухвалив рішення у вічності.

Людину, якій достовірна свобода, не пригнічує причиновість. Вона знає, що її смертне життя за своєю суттю є якимось коливанням між Ти і Воно, і вона учуває його сенс. Їй досить того, що вона має змогу знов і знов переступати поріг святині, в якій вона не могла б зоставатися; а те, що вона мусить знову і знову полишати її, внутрішньо приналежне для неї до сенсу і призначення цього життя. Там, на порозі, в неї завжди наново загоряється відповідь, дух; тут, у не святому і нужденному краї, іскра має потверджувати себе. Те, що тут зветься необхідністю, не може налякати її; адже там вона спізнала правдиву необхідність, долю.

Доля і свобода заприсяглися одна одній. Лиш тому стрічається доля, хто здійснив сво-

боду. Те, що я відкрив діяння, яке подумує про мене, в цьому, в русі моєї свободи одкривається мені таїна; але і те, що я можу звершувати його не так, як я думав про нього, навіть в опорі одкривається мені таїна. Хто забув усяке буття спричиненим та ухвалює рішення з глибини, хто облишає майно і скидає вбрання та постає голим перед ликом: тому свобідному, як відображення його свободи, назустріч дивиться доля. Це не його межа, це його доповнення; свобода і доля обхоплюють одне одного і становлять сенс; і в сенсі убачається доля, очі якої, щойно такі суворі, сповнені світла мов сама милість.

Ні, людину, яка, несучи іскри, повертається у світ Воно, не пригнічує причинова необхідність. І чоловіки духу за часів здорового життя випромінюють упевненість на увесь народ; з усіма, навіть із найбільш понурими, тут як-небудь, природно, інстинктивно, тьмяно, трапилася зустріч, присутність, усі де-небудь відчули Ти; тепер дух тлумачить їм цю запоруку.

Однак за недужих часів відбувається те, що світ Воно, більше не пронизаний і не плідний

як від припливів світу Ти, так і від живильних струменів – відділений і застійний, ніби велетенський багнистий фантом – пересилює людину. Коли вона вдовольняється світом предметів, які для неї більше не стають присутністю, вона утрапляє під тягар цього світу. Тут звична причиновість збільшується до пригнічуваного і пригноблюваного фатуму.

Кожна велика культура, що охоплює чимало народів, тримається на якійсь початковій події зустрічі, на якійсь відповіді Ти, що сталася одного разу в її джерелі, на якомусь суттєвому акті духу. Цей останній, посилений завдяки однаково спрямованій силі прийдешніх поколінь, творить своєрідне оздоблення космосу в дусі – тільки завдяки цьому акту знову і знову стає можливим космос людини; тільки тепер людина може з утішною душею знову і знову будувати домівки Бога і людські домівки у своєрідному оздобленні простору, може сповнювати перемінний час новими гімнами й співами та перетворювати на форму спільність самих людей. А проте лише до тих пір, поки вона, діючи й страждаючи, у власному житті володіє тим суттєвим актом,

поки вона сама входить у стосунок: доти вона свобідна і тим самим творча. Якщо культура більше не центрована в живому, безперестанно поновлюваному процесі стосунку, то вона застигає до світу Воно, що його всього лиш від миті до миті проривають запальні діяння усамітнених духів немов вулканічні виверження. Відтоді звична причиновість, яка перед тим ніколи не була здатною порушувати духовне оздоблення космосу, збільшується до пригнічуваного і пригноблюваного фатуму. Мудра, вправна доля, яка, бувши узгодженою з повнотою сенсу космосу, владарювала над усякою причиновістю, перетворившись на безглуздий демонізм, підупадає під неї. Та сама карма [8], що пращурам здавалася доброчинним злучанням обставин – адже те, що вдається нам у цьому житті, підносить нас у вищі сфери для майбутнього життя, – тепер дає знати про себе як тиранія: адже діяння попереднього, несвідомого для нас життя запроторило нас у в’язницю, якої ми не можемо уникнути в цьому житті. Там, де перед тим здіймався сповнений сенсу закон небосхилу, до чийого ясного склепіння прив’язане вере-

тено необхідності [9], тепер без усякого сенсу і приневолюючи панує влада мандрівних зірок; раніше потрібно було лиш віддатися Діке [10], небесній «стежині», яка означає і нашу також, аби з вільним серцем жити у загальній мірі талану – тепер нас, бодай що ми робили, примушує, завдаючи на плечі увесь тягар мертвої маси світу, чужосторонння духові геймармена [11]. Настирне бажання визволення залишається, зрештою, незадоволеним у різноманітних спробах, поки його не вгамовує хтось, хто навчає уникати коловерті народжень, або хтось, хто урятовує душі, що занепали від цих сил, до свободи дітей Божих. Така справа походить із нової події зустрічі, що стала субстанцією, з нової доленосно визначальної відповіді людини своєму Ти. У впливі цього центрального суттєвого акту одна культура, бувши відданою його промeню, може заступатися іншою, але й може поновлюватися в самій собі.

Хвороба сучасної доби не схожа на жодну, але вона взаємопов'язана з усіма іншими. Історія культур не є якимось стадіоном еонів [12], на якому один бігун услід за іншим

має жваво і без жодного передчуття відміряти те ж саме коло смерті. Через їхні піднесення й занепади веде безіменний шлях. Не шлях поступу і розвитку; якийсь узвіз через спіралі духовного тартару, що його можна, либонь, назвати і сходженням до найбільш внутрішнього, витонченішого, тісно переплетеного виру, де більше немає жодного Далі й тим більше немає жодного Назад, лишень нечуване повернення [Umkehr]: прорив. Муситимемо прямувати цим шляхом аж до кінця, аж до перевірки останньої темряви? Однак де небезпека, там зростає і рятункове [13].

Біологічна й історіософська думка цього часу, хоч би як по-різному вони виглядали, співпрацювали для створення віри у фатум, наполегливішу й гнітючішу, ніж коли-небудь раніше вона існувала. Більше не влада карми і не влада зірок неминуче керує жеребом людини; різноманітні сили домагаються панування, однак при докладнішому розгляді виявляється, що більшість сучасників вірять у якусь суміш із них, на кшталт того, як пізні римляни вірили в якусь суміш богів. Це

полегшується завдяки різновиду такого домагання. Чи воно є «законом життя» якоїсь загальної битви, в якій кожен мусить боротися або зрікатися життя; чи «законом душі» цілковито всієї будови психічної особи на підставі вроджених інстинктів використання; чи «суспільним законом» невтримного соціального процесу, який воля і свідомість можуть лише супроводжувати; чи «законом культури» незмінно рівномірного становлення й зникання історичних утворень; і бодай які форми ще існують, це завжди означає, що людина затиснута в невідворотну подію, опиратися якій вона не здатна або може тільки у своєму маренні. Від примусу зірок звільняло посвячення в містерії, від примусу карми – супроводжувана знанням жертва брахману, в обох них наперед було сформоване визволення; такий божок-суміш не терпить жодної віри у звільнення. Вважається безглуздим виображувати собі якусь свободу; володіють лиш вибором між рішучим і безперспективно повстанським рабством. Хоч би скільки в усіх цих законах мовилося про телеологічний розвиток і органічне становлення, в основі

всіх їх лежить біснуватість від перебігу, тобто від необмеженої причиновості. Догма поступового перебігу являє собою відречення людини перед світом Воно, що страшенно поростає. Вона зловживає ім'ям долі: доля – це не якийсь купол, яким накритий світ людини; ніхто не зустрічається з нею, крім того, хто виходить із свободи. Однак догма перебігу не залишає жодного місця для свободи, жодного місця для її всереальнішого одкровення, чия незворушна сила змінює лик землі: повернення. Цій догмі не відома людина, яка завдяки поверненню долає загальну битву; яка завдяки поверненню розриває сплетіння інстинктів використання; яка завдяки поверненню позбувається зачарування класу – яка завдяки поверненню збентежує, обновлює, перетворює надійні історичні утворення. Догма перебігу перед своєю настільною грою залишає тобі лише такий вибір: додержуватися правил або вибувати з гри; однак той, хто здійснює повернення, перекидає фігури. Догма завжди дозволятиме тобі своїм життям звершувати зумовленість, а в душі «залишатися свобідним»; але той, хто здійснює

повернення, цю свободу розглядає за найганебніше рабство.

Єдине, що для людини може стати фатумом, є віра у фатум: вона приборкує рух повернення.

Віра у фатум від початку являє собою хибну віру. Будь-який розгляд перебігу – це лиш упорядкування тільки-посталого-буття [Nichts-als-geworden-seins], відмежованої світової події, предметності як історії; присутність Ти, становлення із пов'язаності, для нього неприступна. Йому не відома дійсність духу, а його схема не має чинності для духу. Пророкування на підставі предметності чинне лише для того, кому не відома присутність теперішності. Той, кого подужав світ Воно, мусить убачати в догмі незмінного перебігу таку істину, що у страшенно поростаючому творить з'ясування; насправді вона тільки сильніше узалежнює його від світу Воно. Однак світ Ти не закритий. Хто із зосередженим єством, із воскреслою силою стосунку виходить до нього, той учуває свободу. І ставати свобідним від віри у несвободу означає ставати свобідним.



Так само, як одержують владу над злим духом, коли його кличуть на його дійсне ім'я, так і світ Воно, який щойно лиховісно простягався перед незначною людською силою, мусить здатися тому, хто його пізнає в його сутності: як відокремлення і відчуження [Verfremdung] саме того, з чийого ближче напливаючої повності ступає назустріч комусь усяке земне Ти; того, що здавалося інколи комусь великим і плідним мов матір-богиня, одначе завжди материнським.

– Але як міг би діставати владу, закликаючи привид по імені, той, у кого самого в нутрі сидить примара – знедійснене Я? Яким чином може воскрешати присипана уламками сила стосунку в істоті, де дужа примара щогодини утрамбовує завалу? Як зосередитися істоті, яку безперестанно ганяє порожнім колом жадання відокремленого «Я»? Як має усвідомлювати свободу той, хто живе у сваваіллі?

– Так само, як взаємно приналежні свобода й доля, так взаємно приналежні сваволля й фатум. Але свобода й доля заприсяглися

одна одній і обхоплюють одна одну, становлячи сенс; свавілля й фатум, душевний розгардіяш і світовий гніт, мешкаючи поряд і уникаючи один одного, без зв'язку і чвар між собою, злагоджуються в тому, що позбавлено сенсу [im Sinnlosen] – допоки однієї миті блукаючий погляд не натикається на інший погляд і допоки з них не проривається визнання невизволеності. Скільки сьогодні докладається красномовної й митецької духовності, щоб запобігти цій події або ж заховати її!

Свобідна людина воліє без свавілля. Вона вірить у дійсність; себто: вона вірить у реальну пов'язаність реальної двоїстості Я і Ти. Вона вірить у призначення і в те, що воно потребує її: воно не опікується нею, воно чекає її, вона мусить прямувати до нього, і все ж вона не знає, де воно перебуває; вона мусить виходити до нього цілком усім своїм єством, це вона знає. Ставатиметься це не так, як гадає її рішення; але те, що ставатиметься, ставатиметься тільки в тому разі, якщо вона ухвалює рішення й наважується на те, що вона може воліти. Своєю малою волею, несвобідною, якою керували речі й інстинкти, вона мусить

пожертвувати своїй великій волі, яка йде геть від визначеності [Bestimmtsein] і прямує до призначення [Bestimmung]. Тут вона більше не втручається, але й не дозволяє просто відбуватися події. Вона прислуховується до того, що постає з самого себе, до шляху буття [Wesens] у світі; не задля того, щоб спиратися на нього, а щоб самого його здійснити так, як воно воліє бути здійснено тим, кого воно потребує: із людським духом і людським діянням, із людським життя і людською смертю. Вона вірить, казав я; але цим самим сказано: вона зустрічає.

Свавільна людина не вірить і не зустрічає. Їй не відома пов'язаність, їй відомий лише лихоманковий світ там зовні та своє лихоманкове хотіння його використовувати; такому використанню потрібно лише надати якогось стародавнього імені і воно мандрувати поміж богів. Коли вона каже Ти, вона має на думці: «Ти моя змога використання»; а те, що вона називає своїм призначенням, являє собою тільки обладнання і схвалення її змоги використання. Насправді вона має не призначення, а лиш визначеність речами й

інстинктами, яку вона виконує з почуттям самовладності, тобто якраз у свавільності. Вона не має жодної великої волі; лишень свавілля, яке вона видає за неї. Зовсім нездатна вона до жертви, хоча й балакає про неї; ти впізнаєш її за тим, що вона ніколи не стає конкретною. Вона всякчас втручається, і то з тією метою, щоб «це могло відбуватися». А як можна, – каже вона тобі, – не зарадити призначенню, не скористатися досяжними засобами, яких вимагає така мета? Так вона бачить і свобідного; вона не спроможна бачити його інакше. Одначе свобідний не такий: він не має тут мети і там він здобуває засоби для неї; він має лиш одне: знову й знову тільки своє рішення прямувати до свого призначення. Він ухвалив його, інколи, на кожному роздоріжжі, він поновлюватиме його; проте радше він міг би повірити, що він не живе, ніж те, що рішення великої волі не достатнє і має підтримуватися за допомогою засобів. Він вірить; він зустрічає. Але безвірне осердя свавільної людини не може сприймати нічого іншого, крім безвір'я й свавілля, встановлення мети й видумування засобів. Без жертви й без милості,

без зустрічі й без присутності, наділений метою й засобами світ є її світом; жодним іншим він бути не може; і це зветься фатумом. Так у всій своїй самовладності вона прямо-таки безвилазно заплуталася в недійсному; і вона знає це, щораз як осмислює себе, – тому найліпшу частину своєї духовності вона спрямовує на те, щоб запобігти цьому осмисленню або ж заховати його.

Однак воно, осмислення занепалого буття, знедійсненого та дійсного Я, поринаючи в те докорінне підґрунтя, яке людина називає розпачем і з якого зростають самознищення й відродження, було б початком повернення.



Як оповідає брахман Ста стежин, колись боги й демони перебували у змаганні. Тоді демони промовили: «Кому нам принести наші жертовні дари?» Вони вклали всі дари у власті вуста. А боги вклали дари один одному у вуста. І тоді Прадшапаті, первинний дух, віддався богам.



– Те, що Воно-світ, полишений на самого себе, тобто не торканий і не перетоплений постанням Ти, відчужується і стає привидом – це можна зрозуміти; одначе як стається, що, як ти кажеш, Я людини знедійснюється? Живучи у стосунку, чи поза ним, Я залишається достовірним собі у своїй само-свідомості, в цій міцній золотій нитці, на яку нанизуються мінливі стани. Чи скажу я: «Я бачу тебе» або «Я бачу дерево», – бачення в обох випадках, мабуть що, не однаково дійсне, але Я в обох них однаково дійсне.

– Перевірмо, перевірмо себе, чи так це. Мовна форма слів нічого не виявляє; якщо ж багато разів промовлене Ти має на увазі, власне, Воно, до якого кажуть Ти тільки зі звички й байдужості, і якщо багато разів вимовлене Воно має на увазі, власне, Ти, про чию присутність якось на віддалі пам'ятають цілком усім єством, то незліченне Я є лиш неодмінним займенником, лиш необхідним скороченням для «Ось цього, котрий мовить». Але ж самосвідомість? Якщо в одному реченні справді малося на увазі Ти стосунку та в ін-

шому реченні – Воно досвіду, і якщо, таким чином, в обох них справді малося на увазі Я, то чи є це одне й те саме Я, з чиєї самосвідомості вимовляються обидва речення?

Я засадничого слово Я-Ти інше за Я засадничого слова Я-Воно.

Я засадничого слова Я-Воно виявляється як самовластива істота [Eigenwesen] й усвідомлює себе як суб'єкт (досвідчення і використання).

Я засадничого слова Я-Ти виявляється як особа й усвідомлює себе як суб'єктивність (без залежного родового відмінка).

Самовластива істота виявляється тоді, коли вона відокремлює себе від інших самовластивих істот.

Особа виявляється тоді, коли вона вступає у стосунок до інших осіб.

Одне є духовним образом природної виокремленості, інше – духовним образом природної пов'язаності.

Метою відокремлення є досвідчення й використання, а їхньою метою є «життя», себто помирання, що триває упродовж терміну людського життя.

Метою стосунку є його власна сутність, тобто доторкання Ти. Адже завдяки доторканню кожне Ти торкається подиху вічного життя.

Хто перебуває у стосунку, той причетний до дійсності, себто до буття, яке не суто в ньому і не суто поза ним. Усяка дійсність – це дія, до якої я причетний, одначе я не можу присвоїти її. Де немає причетності, там немає дійсності. Де має місце присвоєння, там немає дійсності. Причетність тим довершеніша, чим безпосередніше доторкання Ти.

Я дійсне завдяки його причетності до дійсності. Воно тим більше стає дійсним, чим довершеніша причетність.

Однак Я, яке з події стосунку вступає у відокремленість та її самосвідомість, не втрачає своєї дійсності. Причетність залишається закладеною в ньому і зберігає життєвість; іншими словами: те, що промовлене про найвищий стосунок, можна застосовувати до всіх, «в ньому зостається сім'я». Це царина суб'єктивності, в якій Я вчуває свою пов'язаність і свою відокремленість в одному. Достеменна суб'єктивність може бути зрозу-

міла лише динамічно, як коливання Я в його усамітненій істині. Тут також є те місце, де утворюється і посилюється жадання до дедалі вищого, безумовнішого стосунку, до довершеної причетності до буття. В суб'єктивності визріває духовна субстанція особи.

Особа усвідомлює себе як якесь причетне до буття, як якесь спів-сутнє [Mitseienden], і таким чином як якесь сутнє. Самовластива істота усвідомлює себе як так-і-не-інакше-сутнє. Особа промовляє: «Я є», самовластива істота: «Отакою є я». «Пізнай самого себе» означає для особи пізнай себе як буття, а для самовластивої істоти – пізнай своє так-буття [Sosein]. Відокремлюючи себе від інших, самовластива істота віддаляється від буття.

Цим не має бути сказано, що особа якось «відрікається» від свого особливого буття, свого іншобуття [Anderssein]; для неї воно лише не є центром уваги в ній самій, навряд чи ось тут, навряд чи необхідним і сповненим сенсу оздобленням буття. Натомість самовластива істота усолоджується своїм особливим буттям, радше, здебільшого фікцією свого особливого буття, яку вона собі вига-

дала. Адже для неї пізнавати себе, власне, означає здебільшого таке: створити якесь потужно значуще явище себе, що здатне дедалі ґрунтовніше уводити в оману її саму, і в його спогляданні й шануванні здобути позірність пізнання власного так-буття; дійсне пізнання цього так-буття приводило б її до самознищення – або до відродження.

Особа споглядає свою самість, самовластива істота має справу зі своїм Моє: мій рід, моя раса, моє творіння, мій геній.

Самовластива істота до жодної дійсності не причетна і не здобуває жодної. Вона відокремлює себе від іншого й намагається через досвідчення й використання заволодіти стількома, скількома вона може. Це *її* динаміка: відокремлення й заволодіння, обидва вправлені на Воно, обидва у недійсному. Суб'єкт, яким вона себе визнає, хоч би скільки він присвоїв – для нього з цього не виникає жодна субстанція, ця самовластива істота залишається точковою, функціональною, тим, що досвідчує й використовує, і нічого більше. Все її протяжне й різноманітне так-буття, уся

її завзята «індивідуальність» не може посприяти їй стати субстанцією.

Немає двійчастої людини; проте є два полюси людства.

Жодна людина не є чистою особою, жодна не є чистою самовластивою істотою, жодна не є цілком дійсною, жодна не є цілком недійсною. Кожна живе у двоїстому Я. Однак існують люди, які настільки особистісно визначені, що їх можна назвати особою, та існують такі люди, які настільки самовластиво визначені, що їх можна назвати самовластивою істотою. Між першими і другими розігрується справжня історія.

Чим більше людину, чим більше людськість опановує самовластива істота, тим глибше Я занепадає у недійсність. За таких часів особа в людині та в людськості провадить потайне, приховане, ніби не чинне існування – поки до неї не звертаються із закликом.



Людина тим більше особистісна, чим потужніше в людській двоїстості її Я є Я засадничого слова Я-Ти.

Згідно з її промовлянням Я – згідно з тим, що вона має на думці, коли промовляє Я – вирішується, до чого належить людина і куди прямує її мандрівка. Слово «Я» є справжнім шібболетом [14] людськості. Послухай лиш оце!

Яким немилозвучним є Я самовластивої людини! Воно може спонукати до неабиякого співстраждання, якщо походить із трагічних вуст, зціплених замовчуванням суперечності з собою. Воно може спонукати до жахіття, якщо походить із недоладних вуст, які невгамовно, безтурботно і наївно зображують таку суперечність. Якщо воно походить із марнославних і улесливих вуст, воно неприємне або огидне.

Хто промовляє відмежоване Я з великої початкової літери, той розкриває осорому світового духу, що принижений був до духовності.

А проте як прекрасно й правомірно звучить таке жваве, таке енергійне Я Сократа! Воно являє собою Я нескінченної розмови, і його охоплює атмосфера розмови на усіх його шляхах, навіть перед суддями і навіть в

останні години ув'язнення. Це Я жило у такому стосунку до людини, який утілюється в розмові. Воно вірило в дійсність людей і вирушало до них. Так воно перебувало разом із ними в дійсності, і вона більше не полишала його. Навіть його самітність ніколи не може бути полишеністю, і коли світ людей мовчить для нього, воно чує даймоніона [15], який промовляє Ти.

Як прекрасно й правомірно звучить сповнене Я Ґете! Воно є Я чистого поводження з природою; вона віддається йому і безнастанно говорить із ним, вона одкриває йому свої таїни і все ж не виказує свою таїну. Це Я вірить у неї й промовляє до троянди: «Отже, це Ти» – тут воно перебуває з нею в Одній дійсності. Через те, коли воно повертається до себе, дух дійсного зостається при ньому, споглядання сонця прикуто до щасливого ока, яке осмислює свою осяйність, і дружба первнів супроводжує людину в супокій помирання й становлення.

Таким чином «достатнє, справжнє й чисте» промовляння Я пов'язаних між собою, сократівської й ґетевської осіб, звучить крізь часи.

І, дещо випереджаючи, утворимо тут образ із царства безумовного стосунку: яке потужне, аж до подужання промовляння Я Ісуса, і яке правомірне, аж до самозрозумілості! Адже це є Я безумовного стосунку, в якому людина своє Ти називає Отцем так, що сама вона постає всього лиш Сином і ніким більшим за сина. Хоч би коли він промовляв Я, він міг мати на думці всього лиш Я святого засадничого слова, яке для нього підносилося до безумовного. Якщо його коли-небудь торкається відокремленість, більшою є пов'язаність; і лишень із неї він мовить до інших. Марно намагатися обмежити це Я якимось могутнім у собі, або обмежити це Ти мешкаючим у нас, і знову знедійснювати Дійсне колись, присутній стосунок: Я і Ти зостаються, кожен може говорити Ти і в такому разі буде Я, кожен може говорити Отець, і в такому разі буде Сином, дійсність зостається.



– А якщо покликання людини вимагає від неї, щоб їй була відома всього лише пов'язаність зі своєю справою, отже, більше не

дійсне ставлення до Ти, не уприсутнення Ти; щоб усе довкола неї ставало Воно, саме враз Воно, що служить її справі? Як стоять справи з промовлянням Я Наполеона? Чи воно не правомірне? Чи цей феномен досвідчення й використання не є особою?

– Насправді, панові епохи, вочевидь, не був відомим вимір Ти. Відзначили це слушно: усяка істота була для нього *valore* [16]. Він, котрий після його повалення м'яко порівнював прибічників, що зреклися його, з Петром [17], не мав нікого, кого він міг би зректися; адже він не мав нікого, кого він визнавав як істоту. Він був демонічним Ти мільйонів, Ти, яке не відповідає, яке на Ти відповідає Воно, яке вдавано відповідає в особистому, – Ти, яке відповідає лише у своїй сфері, сфері своєї справи, лиши своїми діяннями. Це становить історично вагому межу, де засадниче слово пов'язаності втрачає свою реальність, свій характер взаємодії: демонічне Ти, для якого жоден не може ставати Ти. Цей третій, крім особи й самовластивої істоти, крім свобідної й свавільної людини, не поміж ними, цей третій побутує, доленосно здіймаючись

у доленосні часи: його все обпікає і сам він перебуває в холодному вогні; до нього ведуть тисячі стосунків, від якого – жоден; він не причетний до жодної дійсності та до нього як до дійсності стають причетними незліченні.

Либонь, він розглядає істот довкола себе як придатні до різних дій двигуни, які слід обрахувати й використати для справи. Але так він розглядає і самого себе (хіба що свою продуктивну силу він мусить завжди наново встановлювати в експерименті та все ж не спізнає її меж). Із самим собою він також поводиться як із Воно.

Тож його промовляння Я не жваво енергійне, не сповнене; але тим більше не є воно (як у модерної самовластивої людини) подібним удаваним промовлянням Я. Він геть не говорить про себе, він говорить лише «від себе». Я, яке він мовить і пише, являє собою необхідний граматичний суб'єкт його постанов і розпоряджень, не більше і не менше; воно не має жодної суб'єктивності, але воно не має і жодної самосвідомості, що займається таку буттям, і поготів воно не має жодної уяви про явище себе. «Я є годинником, який існує і не

знає себе» – так він сам висловив свою доленосність, дійсність цього феномену і недійсність цього Я, висловив у той час, коли він був викинутий зі своєї справи і тільки тепер міг і мусив говорити про себе, замислюватися, тільки тепер міг і мусив осмислювати своє Я, – яке тільки тепер виявилося. Це Я, що виявляється, не є самим лише суб'єктом, але воно і не доходить до суб'єктивності; розчакловане, однак не визволене, воно вимовляє себе у жахливому, такому правомірному, як і неправомірному слові: «Всесвіт спостерігає Нас!». Зрештою, воно знову поринає у таїну.

Хто після такого кроку і такого занепаду міг би наважитися стверджувати, що ця людина зрозуміла своє страшне, страховинне покликання, – або, що вона хибно зрозуміла його? Певно, що епоха, чиїм паном і прообразом стало демонічне, позбавлене присутності, хибно розуміє його. Вона не знає, що тут владарює талан і виконання, не жага влади й насолода владою. Ця епоха захоплюється повелительством цього чола і не передчуває, які знаки записані на ньому, мов цифри на циферблаті годинника. Вона докладає старання наслідуа-

вати цей погляд на істоти, не осягаючи його потреби й примушеності, і переплутує ділову суворість цього Я з хвилюючою самовластивою усвідомленістю. Слово «Я» зостається шібболетом людськості. Наполеон говорив його без сили стосунку, але він говорив його як Я певного виконання. Хто силкується повторювати це за ним, той лише виказує згубність власної само-суперечності.



– Що це: само-суперечність?

– Якщо людина не потверджує у світі Apriori стосунку, не проявляє і не здійснює вроджене Ти в зустрічному, то воно переходить усередину. Воно розгортається в неприродному, в неможливому предметі, в Я; себто воно розгортається там, де воно геть не має місця для розгортання. Так виникає подибування у самому собі, яке не може бути стосунком, присутністю, струмистою взаємодією, а лише самосуперечністю. Людина може пробувати витлумачити його як певний стосунок, скажімо, як релігійний, аби вирватися із жахіття двійності: проте вона мусить знову

й знову відкривати оманливе цього тлумачення. Тут є край життя. Нездійснене тут полинуло у безглузду позірність здійснення; у блуканині тепер воно пробирається навмання, вишукуючи довкола, і дедалі більше губиться.



Іноді, коли людина пройнята жахом у відчуженні між Я і світом, її обхоплює розважання, що треба щось робити. Коли в якусь лиху опівночі ти лежиш змучений від марення увіч, позруйновувалися твердині й волають безодні, і посеред мук ти помічаєш: іще є життя, я мушу тільки пробиратися до нього: але як, як? – так само почувається людина в години осмислення, вона нажахана, розважає і позбавлена напряму. Мабуть, вона все ж знає цей напрям, цілком унизу, за допомогою немилого знання глибини, напрям повернення, що веде через жертву. Однак вона відкидає це знання; «містичне» не вистоює перед світлом електричного сонця. Вона прикликає думку, якій вона – по праву – надто довіряє: для неї ця думка повинна знову все владнати.

Бо ж високе мистецтво думки полягає в тому, щоб намалювати достовірну і прямо таки вірогідну [glaubhaftes] картину світу. Так людина каже до своєї думки: «Поглянь на ось цю, що страшенно розляглася тут з безжальними очима – чи не та ж сама вона, з якою я колись грав? А знаєш, як вона мені тоді посміхалася саме цими очима, а тоді вони були добрі? І поглянь на моє злиденне Я – я зізнаюся тобі: воно порожнє, і хоч би що я робив у самому собі, за допомогою досвіду й використання, воно не дістається до його заглиблення. Чи не залагодиш ти знову між нею і мною, щоб вона заспокоїлася і я одужав?» І прислужлива й спритна думка зі своєю славетною стрімкістю малює один – ні, два ряди картин, на правій та лівій стіні. На одній з них є (радше: відбувається, позаяк картини світу, що зображені думкою, являють собою достовірну кінематографію) універсум. Із виру зірок виринає мала земля, із крутанини на землі виринає мала людина, й історія далі тримає її крізь часи, щоб знову наполегливо споруджувати мурашники культур, які вона розтовкує. Під цим рядом картин стоїть на-

пис: «Одне і все». На іншій стіні звершується подія душі. Прядильниця пряде: круговорот усіх зірок, життя всіх сотворінь і ціла світова історія; все це прядиво однієї нитки, і зветься вже не зірками і створіннями, і світом, а відчуттями і уявленнями, або ж переживаннями й душевними станами. І під цим рядом картин стоїть напис: «Одне і все».

Коли надалі людина вжахнеться у відчуженні та її злякає світ, вона підведе погляд (праворуч або ліворуч, як станеться саме враз) і вбачить якусь картину. Тут вона побачить, що Я перебуває у світі і що, власне, геть немає Я, отже, світ нічим не може зашкодити Я, і вона заспокоюється; або вона побачить, що світ перебуває в Я і що, власне, геть немає світу, тож світ нічим не може зашкодити Я, і вона заспокоюється. А іншим разом, коли людина вжахнеться у відчуженні й її злякає Я, вона підведе погляд і вбачить якусь картину; і байдуже, що вона побачить, порожнє Я цілковито наповнене світом або його переповняє потік світу, і вона заспокоюється.

Одначе приходить мить, і вона близька, і ось пройнята жахом людина підводить по-

гляд і бачить в якомусь спалаху обидві картини одразу. І глибший жах обхоплює її.

Частина третя

Подовжені лінії стосунків перетинаються у вічному Ти.

Кожне поодиноке Ти є збагненним поглядом на нього. Через кожне поодиноке Ти засадниче слово звертається до вічного Ти. Із цього посередництва Ти всіх істот походить виповненість стосунків до них, а також невиповненість. Вроджене Ти здійснюється в кожному і не довершується в жодному. Воно завершується єдино лише в безпосередньому стосунку до Ти, що за своєю сутністю не може ставати Воно.



Своє вічне Ти люди промовляли багатьма іменами. Коли вони співали про так поіменоване, вони завжди мали на думці Ти: перші міфи були хвальними співами. Згодом імена увійшли у мову Воно; це дедалі сильніше спонукало людей обдумувати й обговорювати своє вічне Ти як якесь Воно. Однак усі імена Бога залишаються освяченими: бо в них мова була не лишень про Бога, а й до Нього.

Дехто дорікає правомірному вживанню слова Бог, позаяк ним так часто зловживали. І справді, воно найбільш обтяжене з усіх людських слів. Саме тому воно найбільш неминуще і найбільш неодмінне. І чого важить усяка оманлива мова про сутність і творіння Бога (хоча й не було та й не могло бути жодної іншої) порівняно з тією єдиною істиною, що всі люди, які промовили Бог, мали на увазі Його Самого. Адже той, хто мовить слово Бог і дійсно має на думці Ти, хоч би як глибоко він помилявся, промовляє справжнє Ти свого життя, яке не може бути обмежено жодним іншим і до якого він перебуває в такому стосунку, який залучає всі інші.

Одначе і той, хто відчуває огиду до цього імені й гадає бути безбожним, коли він цілком усім своїм відданим єством промовляє Ти свого життя, як таке, що не може бути обмежено жодним іншим, він промовляє Бог.



Коли ми прямуємо певним шляхом і зустрічаємо людину, яка йшла нам супроти і теж прямувала певним шляхом, нам відомий

лише наш відтинок, не його, бо ж його ми переживаємо лише в зустрічі.

Із досконалого процесу стосунку ми знаємо, у пережитий нами спосіб, наше вирушення, наш відтинок шляху. Інший відтинок нам лише трапляється, ми його не знаємо. Він трапляється нам у зустрічі. Але ми підриваємося від того, коли ми мовимо про нього як про щось потойбіч зустрічі.

Те, з чим ми можемо мати справу, про що ми можемо турбуватися, є не іншим, а нашим боком; є не милістю, а волею. Милість торкається нас тією мірою, якою ми вирушаємо їй назустріч і чекаємо її присутності; вона не є нашим предметом.

Ти подибується мені. А я вступаю у безпосередній стосунок до нього. Таким чином стосунок означає: ставати обраним і обирати, страждати й діяти в одному. Бо ж дія цілої істоти, як усунення всіх часткових учинків і, отже, всіх (заснованих лише на їхній обмеженості) відчуттів учинків, мусить уподібнюватися стражданню.

Це є діяльністю цілком посталої людини, яку назвали не-робленням [Nichttun]:

коли ніщо одиничне, ніщо часткове більше не зворушує людину, тож і ніщо від неї не втручається в світ; коли діє ціла людина, яка замкнена в свої цілості та перебуває в своїй цілості; коли людина стала діяльною цілістю. Здобути сталості в такому стані [Verfassung] – означає могти вирушити до найвищого стосунку.

Для цього не потрібно відкидати чуттєвий світ як якийсь позірний світ. Немає жодного позірного світу, має місце лише світ; звісно, нам він з'являється двоїсто згідно з нашим двоїстим ставленням. Слід тільки позбутися зачарування відмежованості. Також не потрібно жодного «перевищення чуттєвого досвіду»; кожен досвід, навіть найдуховніший, у результаті може давати нам лише Воно. Не потрібно і жодного звертання до світу ідей і вартостей: він не може стати для нас присутністю. Всього цього не потрібно. А чи можна сказати, чого потрібно? Не в сенсі якого припису. Все те, що за часів людського духу було колись видумано і винайдено у приписі, у регламентованій підготовці, вправлянні й поринанні, не має нічого спільного

з початково простим фактом зустрічі. Хоч би які переваги в пізнанні або у владному впливі завдячували цьому або тому вправлянню, все це не зачіпає того, про що тут говориться. Воно має своє місце у світі Воно й ані одним кроком не веде, *жодним* кроком не веде з нього. У сенсі приписів не закладено того, що можна вивчити вирушання. Це останнє лиш показуване, а саме так, що окреслюють коло, яке вилучає все те, що не є ним. У такому разі стає помітним те одне, на чому лежить вага: цілковите прийняття присутності.

Звісно, це прийняття припускає тим більший ризик, тим більш першопочаткове повернення, чим далі людина розтанула у відмежованому бутті; не йдеться про якусь відмову від Я, як здебільшого вважає містика: Я неодмінне як для кожного стосунку, так і для найвищого, бо він може відбуватися лише поміж Я і Ти; отже, йдеться про відмову не від Я, а від того хибного інстинкту самоствердження, який спонукає людину перед лицем ненадійного, позбавленого густини й тривалості, неоглядного, небезпечного світу

стосунку втікати в область володіння речами.



Кожен дійсний стосунок до істоти або сутності у світі винятковий. Вивільненим, виступившим, одним-єдиним і навпроти існуючим є його Ти. Воно сповнює небесну сферу: не так, ніби не було нічого іншого, а все інше живе в *його* світлі. Доки продовжується присутність стосунку, ця його світова широчінь [Weltweite] недоторканна. А проте щойно Ти стає Воно, світова широчінь стосунку виявляється несправедливістю до світу, а її винятковість виявляється вилученням Усесвіту.

У стосунку до Бога безумовна винятковість і безумовна прилученість суть єдине. Хто вступає в абсолютний стосунок, того більше не зачіпає ніщо одиничне, ані речі й істоти, ані земля й небо; однак усе залучено до стосунку. Адже вступати у чистий стосунок означає не відвертатися від усього, а все бачити в Ти; не відказувати світові, а поставити його на його підґрунтя. Відвертати погляд від світу – це не допомагає досягти до Бога; приглядатися

до світу – це також не допомагає досягти до нього; одначе хто споглядає світ у ньому, той перебуває в його присутності. «Тут світ, а там Бог» – це Воно-мова; і «Бог у світі» – це інша Воно-мова; але нічого не вилучати, нічого не залишати позаду нього, все – включно з усім світом осягати в Ти, віддавати світові його право і його істину, нічого не схоплювати поряд із Богом, а все в ньому – ось це досконалий стосунок.

Не знайти Бога, якщо залишитися у світі, не знайти Бога, якщо піти зі світу. Хто цілим єством вирушає до свого Ти і кому повідомляє усяка істота світу, той знаходить того, кого не можна шукати.

Певно, Бог є «цілком інше»; а проте Він є цілком те саме [Selbe]: цілком присутнє. Певно, він є Mysterium tremendum [18], яке являється і вкидає до долу; але він є і таїна самозрозумілого, яка ближче мені, ніж моє Я.

Якщо ти осягаєш життя речей і зумовленості, ти доходиш до нерозв'язного, якщо ти заперечуєш життя речей і зумовленості, ти опиняєшся перед ніщо, якщо ти освячуєш життя, тобі зустрічається живий Бог.



Ти-сенс в людині, з яким трапляється розчарування постання Воно на підставі стосунків до всякого одиничного Ти, понад усіх них і все ж не геть від них доправляється до свого вічного Ти. Це не так, як шукають чогось: насправді немає жодних пошуків Бога, бо немає нічого, де його не можна було б знайти. Яким безглуздим і безнадійним був би той, хто відхилився від шляху свого життя, щоб шукати Бога: навіть якби він здобув усю мудрість самотності й усю силу зосередження, він схибив би його. Радше це так, що він прямує своїм шляхом і бажає тільки-но того, щоб він був *цим* шляхом; у силі його бажання виявляється його прагнення. Кожна подія стосунку є певною зупинкою, яка відкриває йому погляд на те, що виповнює; так в усіх подіях він непричетний до кожної з них, а проте причетний, бо він вичікує. Вичікуючи, а не шукаючи, він прямує своїм шляхом; тому в нього є незворушність до всіх речей і доторкання до них, яке допомагає їм. Однак коли він знайшов, його серце не відвернулося від них, хоча тепер все йому стрічається в одному. Він благо-

словляє всі келії, які надали йому прихисток, і всі ті, в яких він іще зупинятиметься. Адже це знайдення є не кінцем шляху, а лише його вічною серединою.

Воно є знайденням без пошуку; відкриванням того, що найбільш початкове й першопочаток. Сенс Ти, який не насититься, допоки не знайде нескінченного Ти, був присутнім від початку: присутність ще мала б ставати цілковито дійсною для нього, із дійсності освяченого світового життя.

Це не означає, що Бог може розкриватися із чого-небудь, скажімо, з природи як її творець, або з історії як її керманич, або ж із суб'єкта як та самість, що мислить себе в ньому. Це не означає, що «дане» що-небудь інше і його було виведено з нього, а він є безпосередньо і спершу, і тривало присутнє [das Wesende] стосовно нас: воістину його можна лише промовити, проте не висловити його.



Суттєвим елементом у стосунку до Бога хочуть розглядати почуття, яке називають почуттям залежності [19], а знедавна дещо

точніше почуттям створіння [Kreaturgefühl] [20]. Наскільки слушно виокремлення і визначення цього елементу, через його незначне наголошення настільки ж знехтуваний характер досконалого стосунку.

Те, що вже було сказано про любов, тут чинно ще певніше: почуття супроводжують лише факт стосунку, який здійснюється-бо не в душі, а поміж Я і Ти. Хоч би як суттєво розуміли почуття, воно залишається підвладним динаміці душі, де одне випереджає, переважає й усуває інше; на відміну від стосунку воно має певне ступенювання. Але передусім кожне почуття посідає своє місце в полярному напруженні; воно набуває свого забарвлення і свого значення не лишень із самого себе, а й зі свого протилежного полюсу; кожне почуття протилежно зумовлене. Так абсолютний стосунок, який у дійсності включає всі відносні, жодна його частина не більша нього і він являє собою ціле як досконалість та становлення одним всіх їх, стає відносним у психології, коли він зводиться до якогось виокремленого і відділеного почуття.

Виходячи з душі, досконалий стосунок може бути схоплений лише біполярно, лише як coincidentia oppositorum [21], як єднання почуттєвих протилежностей. Звісно, один із полюсів – приборканий засадничою релігійною настановою особи – часто зникає від ретроспективної свідомості та може бути пригаданий тільки у найчистішому, найбільш, безсторонньому глибинному осмисленні.

Так, у чистому стосунку ти відчув себе цілковито залежним, як ти не був спроможний відчувати себе в жодному іншому, – а також цілковито свобідним, як ніколи і ніде інакше; створеним – і творчим. Тут одне більше не було обмежено іншим, а обидва були безмежними, і обидва були разом.

У серці своєму ти повсякчас знаєш, що потребуєш Бога більш за все; однак чи знаєш ти, що і Бог потребує тебе, у повноті своєї вічності? Як було б людині, якби Бог не потребував її, і як було б тобі? Ти потребуєш Бога, щоби бути, а Бог потребує тебе саме для того, що становить сенс твого життя. Напучування й вірші силкуються сказати більше, і кажуть забагато: які тьмяні й зарозумілі балачки,

балачки про «стаючого Бога» [22] – однак є становлення сутнього Бога, це ми знаємо незаперечно в нашому серці. Світ – не божественна гра, він божественна доля. Те, що світ є, людина є, людська особа є, для тебе і для мене є – це має божественний сенс.

Творіння – воно відбувається в нас, воно запалюється в нас, переплавляє нас, ми тремтимо й зникаємо, ми коримося. Творіння – ми беремо участь у ньому, ми зустрічаємо створювача, подаємо себе йому, помічники й супровідники.

Два великі прислужника прямують крізь часи: молитва й жертва. Молитвеник розливається у беззастережній залежності й уміє – незбагненно – впливати на Бога, хоча якраз і не витребувати в Бога; адже коли він не бажає собі більше нічого, він бачить, що його уплив згорає у найвищому полум'ї. А жертовник? Я не можу зневажати його, сумлінного слугу давніх часів, котрий гадав, що Бог бажає пахощів його всеспалення: сповнений навіженства й енергії він знав, що Богові можна і повинно подавати; і це також знає той, хто Богові підносить свою малу волю й зустрічає його у

великій. «Хай буде воля твоя» – він мовить не більше цього, однак істина далі мовить за нього: «Через мене, кого ти потребуєш». Що відрізняє жертву й молитву від усілякої магії? Остання хоче впливати, не вступаючи у стосунок, і робить своє мистецтво пустопорожнім; а ті перші постають «перед ликом» довершення святого засадничого слова, яке означає взаємодію. Вони промовляють Ти, і чують.

Воліти зрозуміти чистий стосунок як залежність означає воліти знедійснити одного з носіїв стосунку і заразом сам цей стосунок.



Із протилежного боку відбувається таке ж саме, якщо за суттєвий елемент у релігійному акті розглядати поринання або заглиблення у самість – нехай через її позбавлення усякої ятної зумовленості, нехай через її схоплення як мислячого й сутнього Єдиного. Перший спосіб розгляду вважає, що Бог увіходить у позбавлену «я» істоту або вона розходиться в Богові, а другий гадає, що вона перебуває безпосередньо сама в собі як у божествен-

ному Єдиному; отже, перший уважає, що в якийсь найвищий момент припиняється промовляння Ти, позаяк більше немає двійності [Zweiheit], а другий гадає, що промовляння Ти взагалі воістину не існує, бо воістину немає жодної двійності; перший спосіб вірить в об'єднання, другий – у тотожність людського з божественним. Обидва вони стверджуються якесь потойбіччя Я і Ти, перший (скажімо, в екстазі) – стаюче, а другий – сутнє і таке, що себе (скажімо, в самоспогляданні мислячого суб'єкта) виявляє. Обидва вони усувають стосунок, перший – немов динамічно через поглинання Я з боку Ти, яке тепер, однак, більше не Ти, а єдино-сутнє, а другий – немов статично через пізнавання себе як єдиносутнього Я, що розчинене в самості. Якщо вчення про залежність розглядає Я-носія світового склепіння чистого стосунку настільки слабким і нікчемним, що його здатність нести навантаження стосунку більше не вірогідна, то одне із вчень про поринання приховує це склепіння в його досконалості, а інше вважає його за примару, що має бути подолана.

Учення про поринання покликаються на величні афоризми, що висловлюють ототожнення: одне – на передусім вірш Євангелія від Іоанна «Я і Отець суть одно» [23], інше – на вчення Шандильї: «Всеохоплююче, це моя самість у внутрішньому серці».

Шляхи цих афоризмів протилежні один одному. Джерело першого (після того, як йому передували підземні струмки) полягає у велично-міфічному житті особи і він розгортається до певного вчення, другий з’являється у вченні й вливається (тепер) у велично-міфічне життя особи. Цими шляхами змінюється характер афоризму. Христос йоанівської традиції, своєрідно утілене слово, проводить до Христа Екгарта, для якого Бог одвічно народжується в душі людини; в Упанішадах завершальна формула самості: «Ось це дійсне, це самість, і це є ти» невдовзі приводить до буддійської формули відсторонення: «Самість і приналежне самості воістину й у дійсності схопити не можна».

Початок і кінець обох шляхів мають бути окремо розглянуті.

Те, що покликання на «суть одно» не обґрунтовано, стає очевидним кожному, хто розділ за розділом неупереджено прочитає Євангеліє від Йоана. Воно насправді є Євангелієм чистого стосунку. Тут більше істини, ніж у відомому вірші містики: «Я – це ти і ти – це я». Отець і Син, єдиносущні – ми можемо сказати: Бог і людина, єдиносущні, суть неусувно дійсними двома, двома носіями перво-стосунку, який означає послання і заповідь Бога до людини, споглядання і послух людини до Бога, пізнання і любов між обома ними, перво-стосунок, в якому Син, хоча Отець живе та діє в ньому, схиляється перед «величнішим» і молиться до нього. Марні всі сучасні спроби перетлумачити цю перво-дійсність розмови наодинці в якесь відношення Я до самості або щось подібне такому, в якийсь процес, що міститься в самодостатньому внутрішньому житті людини; вони теж належать до незглибимої історії знедійснення.

– Але містика? Вона сповіщає про те, як стає пережитою єдність без двійності. Хіба можна брати під сумнів правильність її звістки?

– Я знаю не про одну-єдину, а про двійну подію, в якій більше не помічають жодної двійності. Містика у своїх промовах іноді плутає її; я теж колись це зробив.

Однією подією є єдиностановлення [das Einswerden] душі. Це не щось, що діється поміж людиною і Богом, а щось, що діється в людині. Сили зосереджуються в серцевині, приборкується все, що їх відволікає, істота перебуває єдино в самій собі та, як каже Парацельс, тріумфує у своїй екзальтації. Це – вирішальна мить людини. Без неї вона не здатна до справи духу. А з нею в найглибшому нутрі людини вирішується, чи означає це спочин або вдоволення. Людина, зосереджена на єдності, може вирушати назустріч таїні і благу, що тільки тепер вповні вдається. Але вона може впоїтися також блаженством зосередження і, не беручи на себе найвищого обов’язку, повернутися до розпорошення. Все на нашому шляху є рішення: задумане, передчуване, таємне; рішення у найглибшому нутрі є першо-таємним і наймогутнішим у визначенні.

Іншою подією є той незвіданий різновид самого акту стосунку, в якому увижається, що двоє стають одним: «Ein und ein vereinet da liuhtet bloz in bloz» [24]. Я і Ти поринають, людство, яке щойно протистояло божеству, розходиться в ньому, з'являється уславлення, обожнення, всеєдність. Але якщо хтось осяяний і виснажений вертається до скрути земної метушні та осмислює знаючим серцем обох їх, то чи не видається йому тут розколеним буття й одна з його частин віддана на призволяще нечестивості? Що зараджує моїй душі в тому, що вона з цього світу ось тут наново може подаватися до єдності, оскільки сам цей світ необхідним чином залишається цілковито непричетним до єдності – яка користь від усілякої «втіхи Божої» для навпіл розірваного життя? Якщо та надмірно багата небесна мить не має нічого спільного з моєю вбогою земною миттю, то що вона може дати мені, адже я можу жити лише на землі, цілком серйозно всього лише можу жити? Так можна розуміти тих учителів, котрі не визнавали блаженства екстазу «єднання».

Воно не було жодним єднанням. Для зіставлення я візьму людей, які у пристрасті Еросу, що сповнює їх, так захоплюються дивом обіймів, що для них знання про Я й Ти втопає в почутті певної єдності, яка не існує й не може існувати. Те, що прихильник екстазу називає єднанням, є захоплюючою динамікою стосунку; не єдністю, яка постала в цю мить світового часу і яка перетоплює Я й Ти, а динамікою самого стосунку, яка може ставити себе перед його носіями, що непохитно протистоять один одному, і приховати його від почуття захоплення. Тоді тут владарює крайнє перевищення акту стосунку; самий стосунок, його вітальна єдність сприймається настільки гостро, що його члени, здається, блякнуть перед ним, що через *його* життя забуваються Я і Ти, поміж якими він заснований. Тут має місце одне з явищ того краю, до якого поширюється дійсність і біля якого вона розпливається. Однак більшою за всілякі загадкові тенета на краю буття є для нас головна дійсність щоденної земної години, із сонячною смужкою на гілці клена і з передчуттям вічного Ти.

А втім проти цього заперечує претензія іншого вчення про поринання, мовляв, сутність усього і сутність самості є одне і те саме та, отже, жодне промовляння Ти не спроможне надати остаточної дійсності.

На цю претензію відповідає саме це вчення. Одна з Упанішад оповідає, як володар богів Індра прийшов до Праджапаті, духу творця, аби довідатися, як знаходять і спізнають самість. Століття він був у нього учнем, двічі його випускали, не даючи достатньої відповіді, аж поки йому, зрештою, не була сказана правильна відповідь: «Якщо хтось, знаходячись у глибокому сні, не має марення, то це самість, це безсмертне, достоту певне, сутність усього». Індра подався звідти, а проте незабаром його обійняли сумніви; він повернувся й запитав: «У такому стані, о піднесений, ніхто не знає-бо про свою самість: «Це є я», і не знає: «Це є істоти». Він утрапив під знищення. Я не бачу тут жодної користі». «Цілком саме так, пане», – відповів Праджапаті.

Оскільки це вчення містить певне висловлювання про істинне буття, воно – хоч би як стояли справи з його істинним змістом, не

підвладний з’ясуванню в цьому житті –, не має нічого спільного з одним: із пережитою дійсністю; тому воно і мусить принижувати цю дійсність до позірного світу. А оскільки це вчення містить скерування до поринання в істинне буття, воно веде не у пережиту дійсність, а до «знищення», в якому не владарює жодна свідомість, з якої не виводить жодна пам’ять, і за досвід якого людина, що виринула з нього, може визнавати у подальшому граничне слово [Grenzwort] не-двійності, однак вона не має права сповіщати її як єдність.

Але ми воліємо свято піклуватися про священне благо нашої дійсності, яке подаровано нам для цього життя, і, мабуть, не для жодного іншого, ближчого до істини.

У пережитій дійсності немає жодної єдності буття. Дійсність [Wirklichkeit] полягає лише в дії [Wirken], її сила і глибина – в його силі і глибині. Навіть «внутрішня» дійсність є лише тоді, коли є взаємодія. Найсильніша і найглибша дійсність там, де все входить у дію, цілком уся людина не криючись і всеохоплюючий Бог, поєднане Я і безмежне Ти.

Поєднане Я: адже в пережитій дійсності є (я вже говорив про це) єдиностановлення душі, зосередження сил у серцевині, вирішальна мить людини. Втім це – не якесь *відвертання* від дійсної особи, немов те поринання. Поринання воліє зберегти лише «чисте», властиве, довготривале і позбутися усього іншого; зосередження не вважає інстинктивне надто нечистим, чуттєве – надто периферійним, душевне – надто скороминучим: усе мусить бути залучено, з усім потрібно справитися. Зосередження прагне не абстрактної самості, а цілком усієї, нескороченої людини. Воно має на увазі дійсність і є такою.

Учення про поринання вимагає і провіщає заглиблення у Єдино мисляче, «те, про що думається цьому світові», у чистий суб'єкт. Одначе в пережитій дійсності немає жодного мислячого без помисленого, радше тут мисляче не менше залежить від помисленого, ніж воно від нього. Суб'єкт, який позбувається об'єкта, усуває себе як дійсного. Мисляче для себе існує – в мисленні, а саме, як його витвір і предмет, як граничне поняття, що вивільнене від уявлень; згодом у випереджаючій де-

термінації смертю, для якої можна навести і її подобу, майже так само непрониклививий глибокий сон; і, зрештою, у висловлюванні вчення про подібний глибокому сну стан поринання, в якому за його сутністю немає свідомості і пам’яті. Це суть найвищі апогеї Воно-мови. Слід шанувати піднесену силу їх відвертання, і з таким самим шанобливим поглядом їх варто визнавати як те, що у майбутньому може бути пережито, однак не як те, як слід жити.

Будда, «довершений» і завершувач, не виповідає. Він уникає стверджувати, що єдність є або її немає; що той, хто пройшов через усі випробовування поринання, після смерті існуватиме в єдності або не буде в ній. Це уникання, це «шляхетне мовчання» пояснюється в двоїстий спосіб; теоретично: бо довершення не підвладне категоріям мислення та й висловлювання; практично: бо розкриття його сутнісного складу не обґрунтовує справжнього святого життя. Обидва пояснення взаємопов’язані мов істина: той, хто поводиться із сутнім як із предметом висловлювання, втягує його у розділільність, в антитетику світу

Воно, в якому немає жодного святого життя. «Черниче, коли переважає погляд, що душа й тіло посутньо єдине, немає жодного святого життя; а коли, черниче, переважає погляд, що душа одне, а тіло – інше, тоді також немає жодного святого життя». У вбаченій таїні, мов у пережитій дійсності, владарює не «це так» і не «це не так», владарює не буття і не небуття, а «так-й-інакше», буття-і-небуття, нерозривне. Нероздільно стояти навпроти нероздільної таїни становить передумову блага. Певно, що Будда належав до тих, котрі це спізнали. Так само, як усякий справжній учитель, він воліє навчати не погляду, а шляху. Лишень *одне* висловлювання заперечує він, висловлювання «дурнів», ніби немає жодних дій, немає жодного вчинку, немає жодної сили: можна прямувати шляхом. Лишень на *одне* висловлювання зважується він, вирішальне висловлювання: «Ченці, існує ненароджене, непостале, нестворене, неоформлене»; якби не було цього, не було б жодної мети, якщо ж така існує, то шлях має певну мету.

Настільки ми можемо йти вслід за Буддою, бувши вірними істині нашої зустрічі: подаль-

ший крок був би зрадництвом дійсності нашого життя.

Адже згідно з істиною й дійсністю, яких ми не здобуваємо із нас, а які надані й приділені нам, ми знаємо: якщо те є лиш однією з цілей, то вона не може бути нашою, а якщо це певна ціль, то вона хибно позначена. І ще: якщо це є однією з цілей, то шлях може привести до неї, а якщо це певна ціль, то він лише наближує до неї.

Певною ціллю Будда називає «скасування страждання», себто становлення й зникнення: визволення з коловерті народжень. «Надалі немає повернення» – це формула того, хто звільнився від жадання існування і заразом від неодмінності знову і знову ставати. Ми не знаємо, чи є повернення; ми не проводимо лінії цього часового виміру, в якому живемо, поза це життя, і не намагаємося розкрити того, що виявиться нам у певний термін життя і в його законі; однак якби ми знали, що існує повернення, ми не намагалися б уникнути його, і, либонь, жадали не яскраво вираженого існування, а того, щоб у кожному існуванні, в його манері й мові,

мати змогу мовити вічне Я минущого й вічне Ти неминущого.

Чи веде Будда до цілі визволення з неодмінності повернення, – цього ми не знаємо. Певно, він веде до проміжної цілі, яка зачіпає і нас: до єдиностановлення душі. Проте він веде туди не просто так, як це необхідно, осторонь «нетрів гадок», а й опріч «омани формоутворень», яка для нас є не оманою, а радше (попри всілякі суб'єктивувальні парадокси споглядання, *які для нас належать саме до неї*) надійним світом; його шлях теж є певним відвертанням, і коли він, скажімо, спонукає нам помічати процеси в нашому тілі, то під цим він має на думці ледь не протилежне нашого чуттєво достовірного осягнення тіла. І поєднану істоту він не веде далі того найвищого промовляння Ти, яке розкрилося їй. Його рішення в найглибшому нутрі, здається, спрямовано на скасування змоги промовляння Ти.

Будді відоме промовляння Ти до людини – це засвідчує вельми переважаюче, але й вельми безпосереднє спілкування з учнями, – одначе він не навчав його; адже цій

любові, яка повеліває «все, що постало, безмежно вбирати в груди», чужостороннє просте навпроти-стояння однієї істоти до іншої. Певно, в глибині його мовчання йому відоме і промовляння Ти до першооснови, геть понад усіх «богів», з якими він поводиться мов з учнями, – його діяння походило з процесу стосунку, що став субстанцію, воно також є відповіддю стосовно Ти; однак він це замовчує.

Утім його народи-послідовники, «Велика колісниця» [25], чудово зреклися його. Вони звернулися до вічного Ти людини – під іменем Будди. І як прийдешнього Будду, останнього в цьому вікові, вони чекають того, хто має виповнити любов.

Будь-яке вчення про поринання ґрунтується на гігантському мареннi людського духу, що звернутий на самого себе: ніби він відбувається в людині. Насправді він відбувається, виходячи з людини – поміж людиною і Тим, чим вона не є. Коли звернутий на себе дух відмовляється від цього свого сенсу, від цього свого сенсу стосунку, Те, чим не є людина, він мусить утягувати в людину, він

мусить одушевляти світ і Бога. Це становить душевне марення духу.

«Друже, я провіщаю, – говорить Будда, – що в цьому завбільшки у сажень, сповненому відчуттями аскетичному тілі мешкає світ, і виникнення світу, і скасування світу, і шлях, що веде до скасування світу».

Це правда, однак урешті-решті це вже не правда.

Звісно, світ «мешкає» в мені як уявлення, так само, як я мешкаю в ньому як річ. Але через це він усе ж не в мені, так само, як і я не в ньому. Він і я суть взаємно прилучені один до одного. Ця суперечність мислення, притаманна відношенню Воно, скасовується відношенням Ти, яке вивільняє мене від світу, щоб поєднати мене з ним.

Сенс самості, те, що не підлягає прилученню до світу, я несу в собі. Сенс буття, те, що не підлягає прилученню до уявлення, світ несе в собі. Однак цей останній сенс є не мислимою «волею» [26], а якраз цілою світовістю [Welthaftigkeit] світу, як і той перший є не «пізнавальним суб'єктом», а цілою ятністю [Ichhaftigkeit] Я. Тут не має ваги жодне

подальше «зведення»: той, хто не шанує остаточні єдності, запропащає сенс, що стосується лише осягнення, а не поняття.

Виникнення світу й скасування світу не в мені; однак вони і не поза мною; вони взагалі не є, вони відбуваються повсякчас, і їхня подія пов’язана також зі мною, з моїм життя, моїм рішенням, з моєю справою, з моїм служінням, залежить також від мене, від мого життя, мого рішення, моєї справи, мого служіння. Одначе воно залежить не від того, чи «стверджую» я світ у своїй душі, чи «заперечую», а від того, як я ставлення своєї душі до світу перетворюю на життя, на життя, що впливає на світ, перетворюю на Дійсне життя, – а в Дійсному житті можуть перетинатися шляхи, що походять із дуже різних ставлень душі. Але той, хто лише «переживає» своє ставлення, здійснює його тільки в душі, той, хоч би який багатий на думки він був, позбавлений світу – і всілякі ігри, мистецтва, захоплення, всілякий ентузіазм і всі містерії, що відбуваються в ньому, не зачіпають оболонки світу. Доки дехто урятовується лише у своїй самості, він не може ні надавати любові, ні завда-

ти страждання світові, він не торкається його. Тільки той, хто вірить у світ, дістає можливість вчиняти разом із самим світом; і якщо він віддається світові, він не може також залишатися безбожним. Полюбимо дійсний світ, що ніколи не може бути скасований, лише дійсно полюбимо у всьому його жахітті, наважимося обійняти його руками нашого духу: і наші руки стрінуть ті, які тримають його.

Я нічого не знаю про такий «світ» і про таке «світське життя», які когось відділяли від Бога; те, що так називається, є життям із відчуженим світом Воно, життя досвідчення і використання. Хто воістину вирушає до світу, той вирушає до Бога. Потрібно зосередження і вирушання, обоє істинні, одне-й-інше, яке є єдине.

Бог охоплює Всесвіт, і не є ним; одначе так само Бог охоплює мою самість, і не є нею. Заради цього не-обговорюваного [Unbesprechbaren] я можу своєю мовою, як і кожен своєю, промовляти Ти; заради цього є Я і Ти, є розмова наодинці, є мова, є дух, чиїм першим діянням є мова, є у вічності слово.



«Релігійна» ситуація людини, її існування у присутності [Präsenz], відзначається її посутньою й нерозв'язною антиномікою. Те, що ця антиноміка нерозв'язна, становить її сутність. Хто приймає тезу й відхиляє антитезу, той порушує сенс цієї ситуації. Хто намагається мислити якусь синтезу, той руйнує сенс цієї ситуації. Хто прагне зобразити відносність антиноміки, той скасовує сенс ситуації. Хто хоче уладнати конфлікт антиноміки якось інакше, ніж життям, той грішить проти сенсу цієї ситуації. Сенс цієї ситуації в тому, що вона в усій своїй антиноміці стає пережитою і лишень пережитою, пережитою знову і знову, завжди наново, без передбачення, без випередження і без припису.

Це унаочнить зіставлення релігійної з філософською антиномією. Кант зміг показати відносність філософського конфлікту між необхідністю і свободою, надавши першу світові явищ, а другу світові буття, тож обидва ці твердження, власне, більше не протистояли одне одному, а, радше, були сумісні так само, як і ті світи, для яких вони мали чин-

ність [27]. Однак якщо необхідність і свободу я обдумую не у мислимих світах, а в дійсності мого стояння-перед-Богом, якщо я знаю: «я відданий йому» і водночас знаю: «це залежить від мене», тоді того парадоксу, який я маю прожити, я не маю права уникати за допомогою надання несумісних положень двом відокремленим царинам чинності, тоді я також не маю права зараджувати собі жодним теологічним викрутасом для поняттєвого замирення тих положень, я мушу взятися прожити обох їх в одному, і, пережиті, вони суть єдине.



Очі тварини здатні до великої мови.

Самостійно, не потребуючи сприяння звуків і жестів, найбільш промовисто, коли вони зовсім спокійні у своєму погляді, ці очі виповідають таїну в її природній закритості, тобто в ляякливості становлення. Цей стан таїни відомий лише тварині, лише вона здатна розкривати його нам, – він може всього лиш розкриватися, а не об'являтися. Мова, якою це відбувається, є те, що вона каже: ля-

кливість – рухання створіння між царством рослинної надійності і царством духовного ризику. Ця мова є белькотання природи при першому дотику духу, перш ніж вона віддається йому для його космічного ризику, який ми називаємо людиною. Однак жодна промова не відтворить того, що вміє повідомити белькотання.

Іноді я дивлюся у вічі хатньої кішки. Одомашнена тварина не одержала від нас, як ми інколи собі уявляємо, дар справді «промовистого» погляду, а лише – ціною найпростішої невимушеності – здатність звертати погляд на нетварин. Однак при цьому в ньому, в його світанку і все ще в його сході, з'явилося щось від подиву і питання, що цілковито бракує початковому поглядові в усій його лякливості. Безперечно, погляд цієї кішки розпочинався з того, що під запальним подувом мого погляду вона мене запитувала: «Чи можливо, що ти думаєш про мене? Чи дійсно ти хочеш не просто того, щоб я тішила тебе? Чи цікавлю я тебе? Чи присутня я для тебе ? Я ось тут? Що це, що походить від тебе? Що це, що довкола мене? Що це в мені?

Що це?!» («Я» тут виступає описом для відсутнього в нас слова, яке характеризує позбавлене «я» позначення самості; під «це» потрібно уявляти струменіння людського погляду в усій реальності його сили стосунку). Ось велично підвівся погляд тварини, мова лякливості, – і ось він уже зник. Мій погляд, звісно, був тривалішим, однак він більше не був струменінням людського погляду.

За обертанням світової вісі, що започатковує процес стосунку, майже безпосередньо настало інше, яке закінчило його. Щойно світ Воно оточував тварину і мене, погляд в один мент осяяв із певної основи світ Ти, а тепер цей останній світ уже згас у тому першому.

Заради мови цього майже непомітного сходу і заходу сонця духу я розповідаю про цю дріб'язкову подію, що кілька разів трапилася зі мною. В жодній іншій я так глибоко не пізнав минущості актуальності в усіх стосунках до істот, піднесеного смутку нашого жеребу, доленосного становлення Воно всякого відокремленого Ти. Адже зазвичай між ранком і вечором певної події існує бодай який короткий її день, а тут ранок і вечір жахливо зли-

лися, світле Ти з’явилося й зникло: чи були тварина і я впродовж погляду дійсно звільнені від тягаря світу Воно? Я і надалі міг осмислювати це, але тварина із белькотання свого погляду повернулася до безмовної, майже безпам’ятної лякливості.

Наскільки ж потужна безперервність світу Воно, і наскільки ніжні явища Ти!

Так багато чого, що ніколи не може проламати кору речовинності! О, шматок слюди, у спогляданні якого я колись вперше зрозумів, що Я не є щось «в мені», – а проте з тобою я був пов’язаний лише в мені; лише в мені, не між мною і тобою це трапилося тоді. Коли ж одне виступає з речей, живе, і стає для мене істотою, і в близькості та мові трапляється мені, яким невідхильно коротким є для мене ніщо інше, як Ти! Не стосунок є тим, що необхідно слабшає, а актуальність його безпосередності. Сама любов не може зоставатися в безпосередньому стосункові; вона триває, проте у зміні актуальності й латентності. Кожному Ти у світі за своєю сутністю звелено ставати для нас річчю або ж раз у раз увіходити у речовність.

Тільки в одному, в усеохоплюючому стосунку латентність іще є актуальністю. Тільки одне Ти за своєю сутністю ніколи не перестає бути для нас Ти. Кому відомий Бог, тому, либонь, відомі також далечінь Бога і його налякане серце крають муки спустошення; однак йому не відома позбавленість присутності. Тільки ми не завжди тут.

Люблячий із Vita Nova слушно й правомірно каже здебільшого Ella і лиш інколи Voi. Споглядач із Paradiso, кажучи Colui, мовить – через поетичну потребу – не у власному сенсі слова і знає це [28]. Чи мовлять про Бога Він або Воно – це завжди алегорія. Але якщо ми говоримо до нього Ти, то в такому разі непорушна істина світу закарбувала у слові смертний сенс.



Кожен дійсний стосунок у світі винятковий; інше проривається в нього і мстить за своє вилучення. Єдино в стосунку до Бога безумовна винятковість і безумовна прилученість суть єдине, в ньому міститься Все.

Кожен дійсний стосунок у світі тримається на індивідуації; вона є його насолодою, бо лише так різні можуть пізнати одне одного, і вона є його межею, бо так не дано досконало пізнавати й ставати пізнаним. Але в досконалому стосунку моє Ти охоплює мою самість, не бувши нею; моє обмежене пізнавання розчиняється в безмежному становленні пізнаним.

Кожен дійсний стосунок у світі здійснюється в зміні актуальності й латентності, кожне відокремлене Ти мусить обертатися на лялечку Воно, щоб знову наново окрилитися. Але в чистому стосунку латентність є лиш перепочинком у диханні актуальності, в якому Ти залишається присутнім. Вічне Ти є таким згідно зі своєю сутністю; тільки наша сутність змушує нас утягувати його у світ Воно й у мову Воно.



Світ Воно має взаємозв'язок у просторі й часі.

Світ Ти не має жодного взаємозв'язку в обох них.

Він має свій взаємозв'язок у осерді, в якому перетинаються подовжені лінії стосунків: у вічному Ти.

У великому привілеї чистого стосунку скасовані привілеї світу Воно. Через нього існує неперервність світу Ти: ізольовані моменти стосунків пов'язуються у світове життя пов'язаності. Через нього світові Ти припадає формувальна сила: дух може пронизувати і перетворювати світ Воно. Через нього ми не віддані відчуженню світу і знедійсненню Я, не віддані засиллю примарного. Повернення є знову пізнання осердя, знову звертання до нього. В цьому істотному вчинку відроджується втрачена сила стосунку людини, хвиля усіляких сфер стосунків наливається у живих потоках й оновлює наш світ.

Можливо, не лишень наш. Бо як метакосмічний [світ]: світові як цілому в його відношенні до того, що не є світом, притаманна першо-форма двоїстості [Urform der Zwiefalt], людським образом якої є двоїстість ставлень, засадничих слів і аспектів світу, ми можемо передчувати цей подвійний рух: відвертання від першоснови, в силу якої Всесвіт зберіга-

ється у становленні, – звертання до першооснови, в силу якої Всесвіт визволяється у бутті. Обидва рухи доленосно розгортаються в часі, милостиво захищені в позачасовому творінні, яке незбагненним чином водночас є звільненням і збереженням, водночас вивільненням і зв’язуванням. Наше знання про двоїстість змовкає перед парадоксом першотаїни.



Є три сфери, в яких розбудовується світ стосунку.

Перша: життя з природою, де стосунок прикутий до порогу мови.

Друга: життя з людьми, де він оформлюється в мові.

Третя: життя з духовними сутностями, де він безмовним, однак мовотворчий.

У кожній сфері, в кожному акті стосунку, крізь кожне присутнє для нас стаюче ми поглядаємо на окрайок вічного Ти, в кожному Ти ми чуємо подув від нього, в кожному Ти ми звертаємося до вічного Ти, в кожній сфері на її манір. Усі сфери містяться в ньому, воно – в жодній.

Крізь усі сфери промениться якась присутність.

Але кожну сферу ми можемо позбавити присутності.

Із життя з природою ми можемо видобути «фізичний» світ, світ консистенції; із життя з людьми – «психічний» світ, світ сприйнятливості; із життя з духовними сутностями – «ноетичний» [29] світ, світ чинності [Gültigkeit]. Щоправда, у них відібрана прозорість і тим самим сенс, кожна стала придатною і потьмяніла, і залишається тьмяною, хоча ми і вдостоюємо її блискучими іменами – Космос, Ерос, Логос. Насправді ж космос існує для людини лише тоді, коли Всесвіт стає для неї оселею з святим вогнищем, де вона приносить жертву; й Ерос для неї існує лише тоді, коли істоти стають для неї образами вічного і спільність із ними стає одкровенням; та й логос для неї існує лише тоді, коли вона звертається до таїни зі справою і служінням у дусі.

Потребуюче мовчання образу, люблячe вимовляння людини, об'явлювальна німота створіння: всі вони суть брами до присутності слова.

Однак якщо повинен відбутися досконалий стосунок, то брами об'єднані в Одні Врата Дійсного Життя, і ти більше не знаєш, через які ти увійшов.



З-поміж трьох сфер одна вельми відмітна: життя з людьми. Тут мова довершується як послідовність у мові й розмові. Тут лишень оформлене в мові слово стрічає свою відповідь. Тут лише засадниче слово в однаковій формі спрямовується і вертається, засадниче слово звернення й засадниче слово відповіді живуть в Єдиному висловлюванні, Я й Ти не просто перебувають у стосунку, а також у постійній «щирості» [«Redlichkeit»]. Тут і тільки тут моменти стосунку пов'язані завдяки елементу мови, в який вони занурилися. Тут візаві розквітло до повної дійсності Ти. Тут лишень-бо у вигляді не втратної дійсності існує споглядання і буття споглянутим, пізнання і буття пізнаним, любов і буття любимим.

Це – головний вхід, у чий широкий прóріз входять обидві бічні брами.

«Коли чоловік сердечно живе зі своєю жінкою, їх овіває приваба горбів споконвічних» [30].

Стосунок до людини є властивою подобою стосунку до Бога: в ньому правдивому зверненню приділяється правдива відповідь. Хіба що у відповіді Божій одкривається все, Всесвіт одкривається як мова.



– А самітність не є також брамою? Чи іноді в найбільш незворушній одинокості не відкривається негадане споглядання? Чи спілкування із самим собою таємно не може перетворюватися на спілкування з таїною? Ба чи не гідний тільки той подибати істоту, хто більше не прив'язаний до жодної істоти? «Самітнику, прийди до усамітнення», звертається у заклику до свого Бога Симеон Новий Богослов.

– Існує двояка самітність, згідно з тим, від чого вона відвертається. Якщо самотністю називається те, щоб звільнитися від орудування речами в досвіді й використанні, то її постійно потребують, аби взагалі дійти до акту

стосунку, і не тільки найвищого. Якщо ж самітність означає позбавленість стосунку: Бог прийме того, кого полишили істоти, до яких він говорив істинне Ти, але не того, хто полишив істот. Прив'язаним до декотрих з-поміж них є лише той, хто має жагу використовувати їх; хто живе в силі уприсутнення, той може бути лише зобов'язаний їм. Але зобов'язаний той, хто сам-один є готовим для Бога. Адже він сам виявляє стосовно дійсності Божій людську дійсність.

І знову-таки існує двояка самітність, згідно з тим, до чого вона звертається. Якщо самітність є місцем очищення, як вона потрібна і зобов'язаному, перш ніж він уступає до святилища, але як вона потрібна йому також протягом його перевірок, між неодмінною невдачею і сходженням до випробовування: така самітність властива нам. Але якщо вона є твердинею відокремлення, де людина провадить розмову наодинці з самою собою не для того, щоб перевіряти себе й оволодівати собою для чатуючого, а для того, щоб насолоджуватися споглядтанням óбразу своєї душі: це справжнє відпадінням духу до духовності.

Воно може посилюватися аж до останньої безодні, де засліпленому самим собою увижається, ніби він Бога має в собі і розмовляє із ним. Проте настільки істинно Бог охоплює нас й мешкає в нас, ми ніколи не маємо Його в собі. І ми розмовляємо з Ним лише тоді, коли в нас уже [ніщо] не промовляє.



Один сучасний філософ [31] гадає, що кожній людині необхідно вірити або в Бога, або в «божків» [Götzen], тобто в якесь остаточне добро – свою націю, своє мистецтво, владу, знання, здобуття грошей, «завжди нове оволодіння жінкою», – добро, яке для неї стало абсолютною вартістю і постало між нею і Богом; потрібно довести їй тільки умовність цього добра, «розтрощити» божків, і відвернутий релігійний акт сам собою повернеться до відповідного йому предмета.

Цей погляд припускає, що ставлення людини до тих остаточних благ, які для неї стали «божками», по суті, дорівнює ставленню до Бога і відрізняється лише за предметом; адже тільки в такому разі просте заміщення

хибного предмета правильним може врятувати заблудного. Проте ставлення людини до «особливого щось», яке привласнило собі найвищий трон вартості її життя й витиснуло вічність, постійно спрямоване на досвідчення й використання певного Воно, певної речі, певного об'єкта насолоди. Бо лише це ставлення може заступити перспективу Бога: через непроникливий світ Воно; а стосунок, що промовляє Ти, раз у раз відкриває його. Той, хто опанований божком, якого він хоче здобути, мати і зберегти, навіжений від бажання володіння, не має жодного іншого шляху до Бога, крім повернення, яке є зміною не самої тільки мети, а способу руху. Навіженого виліковують, пробуджуючи і виховуючи пов'язаність, а не скеровуючи його навіженість на Бога. Якщо хтось залишається у стані навіженості, то це означає, що він більше не називає імені демону або імені демонічно спотвореної істоти, а у заклику звертається до Бога? Це означає, що відтепер він святотатствує. Святотатство – це коли хтось, після того як божок упав за вівтар, воліє при-

носити Богові невірну жертву, покладену на опоганений вівтар.

Хто кохає жінку, уприсутнюючи її життя у власному, тому Ти її очей дасть змогу побачити промінь вічного Ти. Але хто пристрасно жадає «завжди нового оволодіння», – чи не подаватиме порожню надію його жаданню ваш фантомом вічного? Хто служить народові, спалахуючи у полум'ї незбагненної долі, той, віддаючи себе йому, має на думці Бога. Для кого ж нація виявилася божком, якому він хоче підкорити все, бо в його подобі він підносить власний образ, – чи не увижається вам, що в нього потрібно лише викликати огиду до нього і він побачить істину? І що ж повинно означати, що з грішми, цією утіленою не-істотою [Un-Wesen], хтось поводиться так, «мовби вони Бог»? Що спільного має пристрасть добування і зберігання багатства з утіхою від теперішності присутності? Чи може слуга мамони [32] промовити Ти до грошей? І як він повинен стати до Бога, якщо він не вміє промовити Ти? Він не може служити двом панам – навіть якщо служить спочатку

одному, а потім іншому; насамперед він мусить навчитися *інакше* служити.

Навернений за допомогою заміщення тепер «має» якийсь фантом, що його він називає Богом. Однак не можна мати Бога, вічну присутність. Лихо навіженому, який гадає, що володіє Богом!



Про «релігійну» людину говорять як таку, яка не має потреби перебувати у жодному стосунку до світу і до істот, позаяк ступінь соціального, що визначається ззовні, тут перевищений завдяки силі, що діє лише зсередини. Але в понятті соціального зливаються два докорінно різних моменти: спільнота, що розбудовується із стосунку, і накопичення позбавлених стосунку людських одиниць, відчутна позбавленість стосунку сучасної людини. Однак ясна будова спільноти, до якої веде звільнення навіть із в’язниці «соціальності», є витвором тієї самої сили, яка діє у стосунку між людиною і Богом. Утім Він не є якимось стосунком поряд з іншими; Він – все-стосунок, в який вливаються всі струмки,

не вичерпуючись унаслідок цього. Море й струмки – хто тут воліє відділяти й визначати межі? Тут лише якийсь плин від Я до Ти, дедалі нескінченніший плин, якийсь безмежний плин Дійсного життя. Людина не може розділяти своє життя між дійсним стосунком до Бога і недійсним Я-Воно-відношенням до світу – правдиво молитися до Бога і користуватися світом. Той, кому відомий світ як те, що підлягає використанню, тому і Бог відомий не інакше. Його молитва постає якоюсь процедурою полегшення; вона потрапляє у вуха порожнечі. Він – на противагу до «атеїста», який із пітьми і туги свого кімнатного вікна звертається до безіменного – є безбожником.

Згодом кажуть, що «релігійна» людина постає перед Богом як одинична, як одна-єдина, як відокремлена, позаяк вона переступила і ступінь «звичаєвої» [sittlichen] людини, котра має ще обов’язок й повинність щодо світу. Звісно, вона обтяжена ще відповідальністю за дії дієвця, оскільки вона цілковито визначена напруженням між буттям і належним буттям [Sein-sollen], і в гротескно-безперспективному

дусі самопожертви вона кидає в нездоланну прірву між обома ними частки свого серця. Однак «релігійна людина» здійнялася над тим напруженням до напруження між світом і Богом; тут панує заповідь долати занепокоєння відповідальности та й занепокоєння вимоги до себе, тут немає жодного власного воління, хіба що покора збігові обставин, тут усяке належне розчиняється у безумовному бутті, і світ, либонь, все ще існує, проте він більше не чинний; у ньому треба виконати своє, втім наче необов'язково, з погляду нікчемності всякого діяння. Однак це означає марення, в якому увижається, ніби Бог сотворив Свій світ для позірності, а людину – для Свого замилування. Той, хто постав перед поглядом, мабуть що, злетів над обов'язком і повинністю – але не оскільки він віддалився від світу, а оскільки він воістину ним наблизився до нього. Обов'язковими і повинними люди бувають лише до чужого: стосовно ближнього вони прихильні й люблячі. Хто постає перед поглядом, тому вперше цілковито уприсутнюється світ у повноті присутності, осяяній вічністю, і в Єдиному вислові

він може промовити Ти до сутності всіх істот. Ось тут більше немає жодного напруження між світом і Богом, є лише Єдина дійсність. Він не позбувся відповідальності: за муки скінченної відповідальності, яка дошукується наслідків, Він здобув силу піднесення нескінченної, владу люблячої відповідальності за цілком усі події світу, що не підлягають вишукуванню, глибоку прилученість світу до погляду Божого. Звичаєві судження Він, звісно, назавжди відкинув: «злий» – це тільки-но той, хто дорученим ним до глибшої відповідальності, хто більш нужденний любові; але рішення він муситиме здійснювати в глибинах спонтанності аж до смерті, незворушно раз у раз ухвалювати рішення правильного діяння. Тут діяння не нікчемне; воно задумане, воно доручене, воно потрібне, воно належить до творіння; однак це діяння більше не накладається на світ, воно зростає в ньому, немовби воно було не-робленням [Nichttun].



Що є цей вічний, у «Тепер» і «Тут» присутній першофеномен того, що ми називаємо

одкровенням? Це те, що з моменту найвищої зустрічі людина виходить не тією ж самою, якою вона увійшла в неї. Момент зустрічі не являє собою якогось «переживання», яке породжується і блаженно завершується у сприйнятливій душі: тут щось відбувається в людині. Іноді це мов подув, іноді немов змагання: хай там як, але воно відбувається. Людина, яка виступає з істотного акту чистого стосунку, має у своєму єстві якесь «більше», якесь прирощене, про яке вона раніше не знала і витоки чого вона не спроможна правильно назвати. Хоч би як наукова орієнтація у світі зі своїм вповноваженим прагненням до суцільної причиновості класифікувала походження нового: для нас, котрим ідеться про дійсне спостереження дійсного, не годиться жодна підсвідомість і жоден інший психічний апарат. Дійсність – це те, що ми сприйняли, чого раніше ми не мали, і сприйняли це так, що ми знаємо: воно було дане нам. Мовою Біблії: «Ті ж, що на Господа чекають, навзамін удостояться сили» [33]. Мовою Ніцше, який у своєму вислові все ще вірний

дійсності: «Приймають, не питаючи, хто тут дає» [34].

Людина сприймає, і вона сприймає не якийсь «зміст», а присутність, присутність як силу. Ця присутність і сила включає потрійне, нероздільне, і все ж так, що ми маємо змогу його спостерігати окремо як три. Поперше, ціла повнота дійсної взаємності, прилученості, пов'язаності; але при цьому немає змоги вказати, яким є те, з чим пов'язана людина, і ця пов'язність не полегшувала її життя, – вона робить життя важчим, однак вона робить його важким за сенсом. І це друге: невимовне підтвердження сенсу. Він достовірний. Ніщо, більше ніщо не може бути позбавленим сенсу. Тут більше немає питання про сенс життя. Проте якби воно тут було, воно не потребувало б відповіді. Ти не знаєш, як розкрити цей сенс, і не знаєш, як визначити його, ти не маєш жодної формули і жодного образу для нього, і все-таки він для тебе певніший, аніж відчуття твоїх чуттів. Що він тільки гадає про нас, чого він жадає від нас, одкровеній і затаєній? Він воліє бути не пояснений – на це ми не спроможні, – а лише ви-

конаний нами. Ось третє: це сенс не «іншого життя», а цього нашого життя, сенс не «потойбічного», а цього нашого світу, і він воліє, щоб ми потверджували його в цьому житті, в цьому світі. Сенс може бути сприйнятий, але він не може бути досвідчений; він не може бути досвідчений, але він може бути виконаний; і це він гадає про нас. Запорука не хоче приховуватися в мені, а завдяки мені воліє народитися у світ. Одначе так само, як самий сенс не може бути перенесений, не може бути закарбований у загально-чинному і загальноприйнятному знанні, так і його потвердження не може бути передано у вигляді якогось чинного належного, воно не припис, воно не записане на жодній таблиці, яка мала би бути встановлена над головами усіх. Кожен спроможний потвердити сприйнятий сенс лише неповторністю свого єства і в неповторності свого життя. Як жоден припис не може вести нас до зустрічі, так само і жоден не виводить нас із неї. Так само, як для доходження-до-неї [Zu-ihr-kommen] потрібно лише прийняття присутності, так це в новому сенсі потрібно для виходження-з-неї [Aus-ihr-gehen]. Як за-

вдяки самому лише Ти на вустах досягають зустрічі, так само завдяки Ти на вустах з неї виходять до світу.

Те, перед чим ми живемо, те, в чому ми живемо, із чого і куди ми живемо, таїна: вона залишилася тим, чим була. Вона уприсутнилася нам і зі своєю присутністю об'явилася нам як благо, ми «впізнали» її, але ми не маємо жодного пізнання про неї, яке применшило – послабило нам її таємничість. Ми наблизилися до Бога, але не стали ближчими до розгадування, розкриття буття. Ми відчули визволення [Erlösung], однак не «розв'язання» [Lösung]. Ми не можемо йти до інших з тим, що ми сприйняли, і казати: Ось це потрібно знати, ось це потрібно вчиняти. Ми можемо лиш іти й потверджувати. І навіть це ми не «повинні» – ми можемо – ми мусимо.

Це є вічне, у «Тепер» і «Тут» присутнє одкровення. Я не знаю про жодне інше, яке в першофеномені не було б однаковим тим самим, я не вірю в жодне інше. Я не вірю в самоіменування Бога, не вірю в самовизначення Бога перед людиною. Слово одкровення таке:

«Я є присутній як той, хто присутній» [35]. Одкриваюче є одкриваюче. Сутнє присутнє, нічого більше. Вічне джерело сили струмиться, вічне доторкання чекає, вічний голос лунає, нічого більше.



Вічне Ти за своєю сутністю не може стати Воно; позаяк за своєю сутністю це Ти не може бути встановлено в міру й межу, навіть в міру безмірного і в межу необмеженого; проте за своєю сутністю це Ти не може бути схоплено як певна сума властивостей, навіть як нескінченна сума піднесених до трансцендентного властивостей; це Ти не може бути знайдено ні в світі, ні поза ним; позаяк це Ти не може бути досвідченим; адже це Ти не може бути мислимим; ми грішимо перед ним, сутнім, коли кажемо: «Я вірю, що він є» – навіть «він» іще становить метафору, однак не «ти».

А проте ми знову і знову перетворюємо вічне Ти на Воно, на щось, перетворюємо Бога на річ – згідно з нашим єством. Не зі сваволі. Речова історія Божа, хода Бога-речі крізь релігію та її крайні утворення, крізь її осяяння

й затьмарення, її піднесення й руйнації життя, хода геть від живого Бога і повернення до нього, метаморфози присутності, надання образу, упредметнення, упоняттєвлення [Verbegrifflichung], розчинення, відновлення – все це шлях, певний шлях.

Промовлене знання і встановлений спосіб дії релігій – звідкіля вони походять? Присутність і сила одкровення (адже всі релігії покликаються на якийсь різновид одкровення, словесне, природне, душевне – літерально розуміючи, існують лише релігії одкровення), присутність і сила, які людина сприймає в одкровенні, як вони стають «змістом»?

Пояснення має два шари. Зовнішній, психічний шар ми пізнаємо тоді, коли спостерігаємо людину для самої себе, відокремлено від історії; внутрішній, фактичний шар, першофеномен релігії ми пізнаємо тоді, коли ми згодом її відновлюємо в історії. Обидва шари взаємно приналежні.

Людина жадає обіймати Бога; вона жадає певної безперервності цього обіймання Бога у часі й просторі. Вона не хоче вдовольнятися невимовним потвердженням сенсу, вона хоче

бачити його поширеним як щось таке, що знову і знову можна здійснити і використати, часово-просторовий суцільний континуум, який забезпечує їй життя в будь-якій точці й у будь-який момент.

Життєвий ритм чистого стосунку, зміна актуальності і латентності, в якій слабшає лише сила нашого стосунку, отже, і присутність [Gegenwart], але не першо-присутність [Urpraesenz], не задовольняє цю жагу безперервності людини. Вона потребує часового поширення, тривалості. Так Бог стає об'єктом віри. Початково віра доповнює акти стосунку в часі; поволі вона замінює їх. Місце постійно відновлювального істотного руху зосередження і вирушання заступає заспокоєння в якомусь Воно, в яке повірили. Тверда впевненість поборника, котрому відома далечінь і близькість Бога, дедалі більше перетворюється на переконаність визискувача користі, мовляв, із ним ніщо не може трапитися, бо він вірить, що є Один, який не дозволить, аби з ним щось трапилося.

Також життєва структура чистого стосунку – «самітність» Я перед Ти, той закон, що

людина, хай би як вона залучила світ у зустріч, лишень як особа може вийти до Бога і зустрітися з ним – не вдовольняє жаги безперервності людини. Вона потребує просторового поширення, виконання, в якому спільність вірян об'єднується зі своїм Богом. Так Бог стає об'єктом культу. Культ теж початково доповнює акти стосунку: живу молитву, безпосереднє промовляння Ти він долучає до просторового взаємозв'язку неабиякої образності та пов'язує її із життям чуттів; і він поволі також стає замінником, позаяк особистісна молитва більше не тримається на молитві громади, а витісняється нею, і оскільки істотний учинок не допускає жодного правила, його місце заступає регламентований молебень.

Однак насправді чистий стосунок може бути знову вибудуваний до просторово-часової сталості лише тоді, коли він утілюється в усій матерії життя. Його не можна зберегти, а можна лише потвердити ділом, його можна лише вчинити, лише втілити в життя. Людина лише в тому разі може віддавати належне стосункові до Бога, до якого

стосунку вона стала причетною, якщо вона за силою своєю, за мірою кожного дня наново здійснює Бога у світі. У цьому криється єдина достеменна запорука безперервності. Достеменна запорука тривалості полягає в тому, що чистий стосунок може виконуватися у становленні Ти істот, у їх піднесенні до Ти, в тому, що святе засадниче слово відлунює в усіх; так час людського життя оформлюється до повноти дійсності, і хоча відношення Воно не може і не повинно бути подоланим, людське життя настільки зазнало впливу стосунку, що він набуває в ньому випромінювальної, пронизуючої своїми променями сталості; моменти найвищої зустрічі тут не спалахи в темряві, а ніби місяць, що сходить в ясну зоряну ніч. Таким чином і достеменна запорука просторової сталості полягає в тому, що стосунки людей до їх справжнього Ти, радіуси, які від усіх Я-точок виходять до осердя, творять певне коло. Не периферія, не спільнота є перше, а радіуси, спільність стосунку до осердя. Сама лише вона забезпечує достеменне існування громади.

Лише якщо виникають обидва і лише доки вони існують, зв’язування часу у святому житті, що домірне стосункові, та зв’язування простору в громаді, що поєднана в осерді, лише тоді виникає і лише доти існує довкола невидимого вівтаря людський космос, оформлений в дусі зі світової речовини еону.

Зустріч Божа відбувається з людиною не для того, щоб вона мала справу з Богом, а для того, щоб вона потверджувала сенс у світі. Всяке одкровення є покликання й послання. Але замість здійснення людина знову і знову відхиляється назад до того, хто одкриває себе; замість світу вона хоче мати справу з Богом. Лише тепер навпроти неї, відхиленої, більше не стоїть жодне Ти, вона не може нічого іншого, як уставляти Воно-Бога у речовинність, вірити, що вона знає про Бога як про якесь Воно, мовити про це Воно. Так само, як себелюбна людина замість того, щоб безпосередньо проживати що-небудь, якесь сприйняття чи якусь прихильність, рефлектує над своїм сприймальним або прихильним до чогось Я і тим самим хибить на істину цієї події, так і боголюбна людина (яка, зрештою, вельми добре вживається в душі із себелюбною) за-

місто того, щоб дозволити дарові виявляти себе, рефлектує над давальним, і хибить на обох їх.

Бувши посланцем, Бог залишається для тебе присутністю; той, хто перетворюється в посланні, постійно має перед собою Бога: чим вірніше виконання, тим сильніша і сталіша близькість; звісно, він не може мати справи з Богом, однак він може розмовляти з Ним. Натомість відхилення назад перетворює Бога на предмет. Його позірне звертання до першооснови насправді належить до світового руху відвертання, як і позірне відвертання виконавця послання насправді належить до світового руху звертання.

Адже обидва метакосмічні засадничі рухи світу: поширення у власне буття і повернення до пов'язаності знаходять свій найвищий людський образ, властиву форму духу своєї боротьби і свого замирення, свого змішення і розшарування в історії людського ставлення до Бога. У поверненні народжується слово на землі, у поширенні воно обертається на лялечку релігії, в новому поверненні воно наново відроджується окриленим.

Тут владарює не сваволля, хоча рух до Воно інколи заходить так далеко, що приборкує і загрожує придушити рух нового вирушання до Ти.

Могутні одкровення [36], на які покликаються релігії, посутньо однакові з тихим, що стається всюди і всякчас. Могутні одкровення, які перебувають на початку виникнення великих спільнот, на рубежах людських епох, суть ніщо інше, як вічне одкровення. Але одкровення не виливається у світ через того, хто його сприймає, немов через якусь лійку, воно вабить його, воно захоплює всю його природну силу в усьому його сутнісному бутті і перетоплюється з ним. Також людина, яка є «вустами» [37] і саме вустами, не рупором, не знаряддям, а органом, органом, що лунає відповідно до власних законів, а лунати [lauten] означає перелунюватися [umlauten].

Втім існує якісна відмінність історичних часів. Існує визрівання часу, коли приборкана, прикрита справжня природна сила людського духу досягає непомітної готовності, у такій нагальності й такому напруженні, що вона чекає лише доторкання того, хто торкнеться, щоб прорватися назовні. Одкровення, яке тут

з'являється, захоплює цілу готову природну силу у всій її характерній властивості, воно перетоплює її і вносить у неї образ, новий образ Бога в світі.

Таким чином на шляху історії, у перетвореннях людської природної сили завжди нова царина світу й духу підводиться до образу, покликається до божественного образу. Дедалі нові сфери стають місцем теофанії. Це не самовладдя людини, що справляє тут вплив, це також не чиста пряма дія Бога, це змішання божественного і людського. Посланий в одкровенні бере з собою в очах своїх образ Божий – хоча він і надчуттєвий, він бере його з собою в очах свого духу, в цілком реальній і зовсім не метафоричній зоровій силі свого духу. Дух відповідає теж спогляданням, *образним* спогляданням. Хоча ми, земні [створіння], ніколи не споглядаємо Бога без світу, а лише світ у Богові, споглядаючи, ми утворюємо вічний образ Бога.

О́браз також є змішенням Ти і Воно. У вірі й культі він може застигати до предмета; але із сутності стосунку, яка продовжує жити в ньому, він знову і знову стає присутністю. Бог близький Своїм о́бразам, доки людина їх не

віддаляє від Нього. В істинній молитві культ і віра об'єднуються й очищуються, перетворюючись у живий стосунок. Той факт, що істинна молитва живе у релігіях, є свідчення їхнього істинного життя; доки вона живе в них, доти живуть і вони. Виродження релігій означає виродження молитви в них: сила стосунку дедалі більше прикривається в них предметністю, дедалі важче в них стає промовити Ти цілком усім, неподільним єством, і людина, щоб могти це зробити, зрештою, мусить прямувати від хибної захищеності до ризику нескінченного, від спільності, над якою височіє всього лише баня храму, а зовсім не небосхил, до останньої самітності. Зараховувати цей мотив до «суб'єктивізму» означає надзвичайне нехтування ним: життя перед ликом є життям в Єдиній дійсності, одному-єдиному істинному «об'єктивному», і людина, яка змінює пристановище, у воістину сутньому хоче врятувати себе від позірного, ілюзійно-об'єктивного, перш ніж воно їй не поплутало її істину. Суб'єктивізм є одушевленням [Verseelung], об'єктивізм – упредметненням Бога, цей останній є хибним зміцненням, той перший – хибним звільнен-

ням, а обидва вони являють собою збочення від шляху дійсності, обидва є спробою заміни для неї.

Бог близький Своїм óбразам, якщо людина не віддаляє їх від нього. Але коли поширювальний рух релігії приборкує рух повернення і віддаляє образ Бога, то згасає лик образу, мертвіють його уста, схиляються долу його руки, Богові він більше не відомий, і руйнується оселя світу, що збудована довкола Його вівтаря, руйнується людський космос. І до того, що тут відбувається, належить і те, що людина у поплутанні своєї істини більше не бачить, що тут відбулося.

Розклад слова відбувся.

Слово є суттєве в одкровенні, дієве в житті образу, у пануванні завмерлого воно стає дійсно чинним.

Така путь і зворотна путь [Bahn und Widerbahn] вічного і вічно присутнього слова й історії.

Часи, в які з'являється суттєве слово, є тими часами, в які відновлюється пов'язаність Я і Ти; часи, в які владарює дієве слово, є тими часами, в які зберігається порозуміння між Я і світом; часи, в які стає дійсно чинним слово,

є тими часами, в які відбувається знедійснення, відчуження між Я і світом, настання фатуму, – доки не прийде проймання великим жахом, і подих не затамується в темряві, і не постане підготовче мовчання.

Однак ця путь не коловорот. Вона є шляхом. Фатум у кожному новому еоні щоразу дужче пригнічує, дужче розладнує повернення. І теофанія стає дедалі *ближчою*, вона дедалі більше наближується до сфери *між істотами*: вона наближується до царства, яке ховається в нашому осерді, у цьому Поміж [Dazwischen]. Історія є сповненим таїни наближенням. Кожна спіраль її шляху заводить нас у глибше псування і водночас у засадничіше повернення. А проте це така подія, яка з боку світу називається поверненням, а з боку Бога – визволенням.

Післямова

1

Коли я (більш ніж 40 років тому) накреслив перший начерк цієї книжки, мене спонукала якась внутрішня необхідність. Певний погляд, що раз у разу спостигав мене з часу моєї юності й раз у раз ставав потьмареним, досягнув, урешті, сталої ясності, яка, вочевидь, мала такий надособистісний характер, що відтепер я міг свідчити на користь нього. Упродовж деякого часу, потому як я добув собі відповідні слова й зміг написати книжку в її остаточній формі, виявилося, що хоч і можна було ще додати багато-чого, але навряд чи у слушному місці та в самостійній формі. Так виникли деякі невеликі праці [38], які почасти унаочнювали на прикладах той погляд, про який ішлося, почасти пояснювали його задля спростування заперечень, а почасти й критикували уявлення, яким він завдячує, можливо, чимось вагомим, а проте яким не відкрилося моє найсуттєвіше прагнення в його головному значенні: тісна пов'язаність стосунку до Бога зі стосунком до

навколишньої людини. Пізніше до них мали долучитися подальші вказівки, хай на антропологічні підвалини чи на соціологічні наслідки. Одначе виявилося, що геть не все ще достатньо пояснено. Раз у раз до мене зверталися читачі, розпитуючи, що малося на думці під цим або тим. Тривалий час я відповідав кожному з них, але поволі я зауважив, що не спроможний як слід поставитися до запитів і до того ж не маю права обмежувати діалогічні стосунки тими читачами, які наважилися на розмову, – можливо, якраз поміж мовчазних є чимало тих, які заслуговували б на особливу увагу. Тож я мусив узятися за справу публічної відповіді, насамперед на деякі посутні запитання, що взаємопов'язані одне з одним за сенсом.

2

Із певним уточненням перше питання можна сформулювати приблизно так: Якщо ми, як сказано в цій книжці, можемо перебувати у Я-Ти-відносинах не тільки до інших людей, а й до істот і речей, які подибуються нам у природі, то що ж становить властиву

різницю між першими і другими? Або ще точніше: якщо Я-Ти-відносини зумовлюють таку обопільність, що фактично обхоплює обох їх, Я і Ти, то яким чином можна розуміти стосунок до природного як такі відносини? Ще точніше: якщо ми маємо допускати, що навіть істоти й речі природи, які зустрічаються нам як наше Ти, надають нам певної двобічності, то щó тоді є характером цієї двобічності й що дає нам право застосовувати до них це фундаментальне поняття?

Вочевидь, на це питання немає єдиної відповіді; замість звичного схоплення природи як цілого тут ми мусимо розглядати окремо її різні обшири. Колись людина «приборкала» тварин і вона тепер іще здатна справляти цей своєрідний уплив. Вона втягує тварин у свою атмосферу і спонукає їх до того, щоб вони елементарним чином сприймали її, чужу, та «догоджали їй». Вона вимагає від них часто якоїсь дивної, активної відповіді на своє наближення, на своє звертання, і загалом тим сильнішої й безпосереднішої відповіді, чим більше її ставлення є достеменним промовлянням Ти. Не рідко тварини, мов діти, вмі-

ють здогадуватися про удавану ласкавість. Але і поза обширом приборкання інколи відбувається схожий контакт між людьми й тваринами: тут ідеться про людей, які в глибині свого єства мають якесь потенційне партнерство з тваринами – втім, це переважно не «анімальні», а, радше, природно духовні особи.

Тварина не двоїста як людина: двоїстість засадничих слів Я-Ти і Я-Воно чуже для неї, хоч вона і може як звертатися до іншої істоти, так і спостерігати предмети. Все-таки ми можемо казати, що двоїстість тут латентна. Тому цю сферу, розглянуту в зв'язку з нашим промовлянням Ти, що спрямовується до створіння, ми маємо право назвати порогом взаємності [Mutualität].

Цілком інакше стоїть справа з тими обширами природи, яким бракує спільної для нас із твариною спонтанності. До нашого поняття рослини належить те, що вона не може реагувати на нашу дію щодо неї, не може «відповідати». Втім це не означає, що тут нам цілковито не вділяється жодної обопільності. Звісно, тут немає вчинку або ставлення окремої істоти, але має місце обопільність само-

го буття, не більше, ніж сутня обопільність. Вищезгадана жива цілість і єдність дерева, яка не дається найгострішому поглядові всього лиш дослідника і розкривається поглядові того, хто промовляє Ти, присутня саме тоді, коли *він* присутній, він дає дереву виявляти їх, і тепер сутнє дерево виявляє їх. Наші звички мислення ускладнюють нам осягнення того, що тут, пробуджене завдяки нашому ставленню, спалахує нам щось від сутнього. У тій сфері, про яку йдеться, потрібно неупереджено ставитися до дійсності, що відкривається нам. Цю подальшу сферу, що сягає від каміння до зірок, я хотів би позначити як сферу перед-порогу [Vorschwelle], себто сходинки, що лежить перед порогом.

3

А тепер виникає питання про ту сферу, яку – послуговуючись такою самою образною мовою – можна було б назвати сферою «над-порогу» (superliminare), тобто сферою поперечки, що згори покриває двері: сферою духу.

Тут теж потрібно здійснювати розмежування між двома обширами; але тут воно глибше за те розмежування в рамцях природи. Воно розмежовує, з одного боку, між тим, що від духу вже увійшло у світ і підлягає сприйняттю в ньому за посередництвом наших чуттів, та, з іншого боку, між тим, що ще не увійшло у світ, але готове увіходити в нього й уприсутнюється для нас. Це розмежування обґрунтовано в тому факті, що тобі, читачу мій, я можу немовби показати вже увійшовше у світ духовне формоутворення, однак інше ні. На ті духовні формоутворення, які в спільному для нас світі не менш «наявні», ніж якась річ або істота природи, я можу вказати тобі як на щось приступне тобі в дійсності або можливості, – але не увійшовше у світ. Якщо, навіть щодо цієї межової області порушується питання про те, де ж можна знайти ось тут взаємності, мені зостається лише непрямий натяк на певні, проте навряд чи описові процеси у житті людини, яким нагодився дух як зустріч, і, врешті-решт, якщо не досить цього непрямого натяку, то мені не зостається нічого більше, як апелювати, читачу мій, до свід-

чення твоїх власних, можливо, прихованих, але все-таки ще досяжних таїн.

Повернімося ж до тієї першої області, області «наявного». Тут можливо навести якісь приклади.

Запитуючий міг би уявити собі один із переповіданих висловів учителя, що помер кількома тисячоліттями раніше, і спробувати, наскільки він це зможе, зловити і сприйняти тепер цей вислів вухами, отож як висловлений мовцем в його присутності, навіть промовлений до нього. Задля цього він мусить усім своїм єством звернутися до не наявного мовця наявного вислову, тобто він мусить стосовно нього, мертвого й живого, посісти таке ставлення, яке я називаю промовлянням Ти. Якщо йому це вдається (для чого, звісно, не достатньо волі й зусилля, однак за це можна раз у раз братися), він чутиме, спершу либонь невиразно, якийсь голос, з яким тотожний той, що лунатиме для нього з інших достеменних висловів того самого вчителя. Тепер він більше не зможе того, що міг робити раніше, коли поводився з цим висловом як з предметом: він не зможе

виокремити з нього жодного змісту й жодного ритму; він сприймає лише неподільну цілість промовленості [Gesprochenheit].

Утім це все ще прив'язане до певної особи, до відповідного об'явлення особи в її слові. А те, що я маю на думці, не обмежено продовженням дії особистісного існування в слові. Тому для доповнення я мушу вказати на такий приклад, якому вже не притаманне ніщо особистісне. Як завжди, я вибираю такий приклад, який для деяких пов'язаний із неабиякими спогадами. Це – дорійська колона, хоч би де вона з'явилася людині, що здатна і готова звернутися до неї. Мені вона вперше потрапилася в одній церковній стіні в Сіракузах, в яку вона була колись умурована: являючи собою таємне первісне мірило в такому простому образі, що нічого одиничного не можна було роздивитися в ньому, нічим одиничним не можна було насолодитися. Потрібно було зробити те, що я і спроможний був зробити: посісти й зберігати місце стосовно цього духовного формоутворення ось тут, стосовно цього, що пройшло через чуття і руки людини й стало тілом. Чи щезає

тут поняття взаємності? Воно лише занурюється назад у пітьму – або перетворюється в якийсь конкретний стан справ, твердо відхиляючи поняттєвість, але є ясним й достовірним.

Звідси ми можемо також перевести погляд на ту іншу область, область «не наявного», область контакту з «духовними сутностями», область *виникнення* слова і форми.

Посталий словом дух, посталий формою дух – в якійсь мірі кожен, до кого доторкнувся дух і для кого він не приховався, знає про засадничо фактичне: що таке не зароджується і не зростає незасіяним у світі людей, а походить з їхніх зустрічей з іншим. Не зустрічей із платонівськими ідеями (про які я не маю жодного безпосереднього знання і які як сутнє я не спроможний розуміти), а, либонь, із духом, який обвіває нас і навіває себе нам. Знову мені згадується дивовижне зізнання Ніцше, який описав процес «інспірації» в тому сенсі, мовляв, приймають, але не питають, хто тут дає [39]. Ну, гаразд – не питають, але ж дякують.

Той, кому відомий подих духу, учиняє про-гріх, коли хоче заволодіти духом або встановити його характерну властивість. Однак він зловживає довір'ям і в тому разі, коли цей дар приписує самому собі.

4

Розгляньмо знову те, що було висловлено про зустрічі з природним і зустрічі з духовним, розгляньмо в одному.

Чи маємо ми право – так тепер можна запитати – мовити про «відповідь» або «звернення», що походять із-зовні всього того, за чим ми визнаємо спонтанність і свідомість у нашому розгляді буттєвих порядків, – мовити як про щось, що відбувається так само, як відбувається відповідь або звернення у світі людей, в якому ми живемо? Чи не притаманна тому, що тут було сказано про це, якась інша чинність порівняно з чинністю метафори «персоніфікації»? Чи не загрожує тут небезпека проблематичної «містики», яка стирає межі, встановлені усяким раціональним пізнанням і такі, які необхідним чином мають бути встановлені?

Ясна і стійка структура Я-Ти-відносин, добре відома кожному, хто має щире серце й мужність започатковувати їх, є не містичної природи. Щоб її зрозуміти, ми інколи мусимо виходити із наших звичок мислення, однак не з тих початкових норм, що визначають людське мислення дійсності. Так само, як у царині природи, так і в царині духу – духу, який продовжує жити у вислові й творі, і духу, який воліє стати висловом і твором – вплив на нас можна розуміти як вплив сутнього.

5

У наступному питанні йдеться вже не про поріг, перед-поріг і над-поріг взаємності, а про неї саму як про вхідні двері нашого існування.

Запитується: як стоїть справа з Я-Ти-стосунками поміж людьми? Чи завжди вони перебувають у повній обопільності? Чи всякчас здатні вони на це і чи всякчас мають право вони на це? Чи не підвладні вони, як усе людське, обмеженню нашою недостатністю, а чи не підпорядковані вони й обмеженню

внутрішніми законами нашого згуртованого життя?

Перша з обох цих перешкод досить відома. Від твого власного погляду, що день за днем бачить дивовижний позирк очей твого «найближчого», котрий все-таки потребує тебе, аж до журби святих мужів, які раз у раз марно пропонували великий дарунок, – все тобі каже, що повна взаємність не притаманна згуртованому життю людей. Вона є якоюсь милістю, для якої слід постійно бути готовим і яку ніколи не здобути як гарантовану.

Утім існують також деякі Я-Ти-відносини, що за своїм різновидом не можуть розгортатися до повної взаємності, якщо вони повинні тривати в цьому своєму різновиді.

Відносини такого різновиду я схарактеризував в іншому місці* як відносини справжнього вихователя до свого плеканця. Аби могти зарадити в здійсненні найліпших можливостей єства школяра, вчитель мусить уважати його як саме цю певну особу в її потенційності та її актуальності, точніше кажучи, він

---

* «Über das Erzieherische» [40].

мусить знати його не як просту суму властивостей, прагнень і стримувальних чинників, він мусить усвідомлювати його як певну цілість і стверджувати його в цій його цілості. Однак на це він спроможний лише тоді, коли школяр йому щораз зустрічається як його партнер в якійсь біполярній ситуації. А щоб його вплив на нього був єдиним за сенсом, цю ситуацію він мусить щораз переживати в усіх її моментах не суто зі свого власного боку, а й із боку свого візаві; він мусить виконувати реалізацію такого різновиду, який я називаю охопленням [Umfassung]. Хоча і вагомо, що у плеканця він теж збуджує Я-Ти-відносини, отже, і цей останній так само вважає і стверджує його як саме цю певну особу, все ж особливий виховний стосунок не міг би бути сталим, якби плеканець зі свого боку виконував охоплення, отже переживав би частку вихователя у спільній ситуації. Чи закінчуються тоді Я-Ти-відносини, чи набирають зовсім інакшого характеру дружби, виявляється, що специфічно виховний стосунок як такий позбавлений повної взаємності.

Інший, не менш повчальний приклад для нормативного обмеження взаємності подає нам стосунок між справжнім психотерапевтом і його пацієнтом. Якщо психотерапевт задовольняється тим, що «аналізує» його, тобто з його мікрокосму висвітлює несвідомі фактори і перетворені завдяки такій появі енергії поміщає у свідому роботу життя, то йому, мабуть що, вдається відновити чимало чого. Той психотерапевт у ліпшому випадку може допомогти дифузній, структурно вбогій душі певною мірою зосередитися і впорядкувати себе. Однак те, що тут йому властиво доручено, відродження кволого центру особи, він не виконуватиме. На це спроможний лише той, хто завдяки широкому погляду лікаря схоплює приховану латентну єдність страждаючої душі, а цього можна досягти лишень у партнерському ставленні особи до особи, а не через спостереження і дослідження об'єкта. Щоб він зв'язано сприяв звільненню й актуалізації тієї єдності в новій згоді особи зі світом, він мусить, немов той вихователь, щораз перебувати не тільки тут, на своєму полюсі біполярного стосунку, а завдяки силі

уяви також на іншому полюсі та досвідчувати вплив своїх власних дій. А втім специфічний, «цілющий» стосунок знов-таки закінчується в ту мить, коли пацієнтові спаде на думку і вдасться зі свого боку виконати охоплення й пережити цю подію також на полюсі лікаря. Лікувати і виховувати можна лише стосовно живих і все ж віддалених.

Але нормативне обмеження взаємності найбільш переконливо можна було б пояснити на прикладі духівника, бо тут охоплення з протилежного боку порушувало б сакральну автентичність завдання.

Кожні Я-Ти-відносини в рамцях певного стосунку, що специфікується як цільовий вплив однієї частини на іншу, існують в силу певної взаємності, на яку вони покладені, не стаючи повною взаємністю.

6

У цьому контексті має бути розглянуто ще одне питання, воно навіть мусить бути розглянуто, оскільки воно найвагоміше понад усяке порівняння.

Як може – так запитують – вічне Ти у стосунку бути водночас ексклюзивним й інклюзивним? Як може Ти-ставлення людини до Бога, яке зумовлює безумовне і нічим не відворотне звертання до нього, все-таки охоплювати всі інші Я-Ти-стосунки цієї людини і немов підносити їх Богові?

Зауважимо, запитується не про Бога, а лише про наш стосунок до нього. А проте, щоб відповісти на це питання, я мушу мовити про нього. Адже наш стосунок до нього такий надпротилежний, яким він є, позаяк Бог такий надпротилежний, яким Він є.

Самозрозуміло, що можна мовити тільки про те, що є Бог у його стосунку до людини. І навіть це висловити є змога лише в парадоксі, точніше: завдяки парадоксальному вжитку поняття; ще точніше: завдяки парадоксальному зв'язку номінального поняття з прикметником, що суперечить його звичному нам змісту. Надання чинності цій суперечності мусить поступитися тому осягненню, що так і тільки так може бути виправдано неодмінне позначення предмета через це поняття. Зміст поняття зазнає змінного, перетворювального

розширення, – але так стається-бо з кожним поняттям, яке ми, примушені дійсністю віри, запозичуємо з іманентності й застосовуємо до впливу трансцендентності.

Позначення Бога як особи неодмінне для кожного, котрий, як і я, під «Богом» не розуміє жодного принципу, хоча містики на зразок Екгарта й інколи могли ототожнювати з ним «буття», і котрий, як і я, під «Богом» не розуміє жодної ідеї, хоча філософи на зразок Платона й іноді могли вважати його такою; радше він, як і я, під «Богом» розуміє того, хто – хоч би чим він іще був – в актах творіння, одкровення, визволення вступає у безпосередній стосунок до нас людей і цим уможливлює нам вступати у безпосередній стосунок до нього. Цей ґрунт і сенс нашого існування всякчас конституює взаємність, як вона може бути лише поміж особами. Поняття особистісності [Personhaftigkeit], звісно, вповні не здатне проголосити сутність Бога, але дозволено і треба сказати, що Бог є *також* особа. Якби у вигляді винятку я хотів перекласти на мову одного філософа, мову Спінози те, що під цим потрібно розуміти, я сказав би, що

з-поміж нескінченно багатьох атрибутів Бога нам людям відомі не два, як уважає Спіноза, а три: до духовності – в якій свій початок має те, що ми називаємо духом – і до природності – яка являє себе в тому, що нам відомо як природа – третім долучається атрибут особистісності. Із нього, із цього атрибуту, походить моє і всіх людей особистісне буття, так само, як із тих перших походить моє і всіх людей духовне буття і природне буття. І лише це третє, атрибут особистісності, дає нам безпосередньо пізнати себе у своїй властивості як атрибут.

Щоправда, з покликанням на загальновідомий зміст поняття особи, дає про себе знати суперечність. Вона пояснює, мовляв, до особи належить те, що її самостійність хоч і полягає в самій собі, однак у сукупному бутті стає релятивною через множинність інших самостійностей; а це, вочевидь, не може стосуватися Бога. Цій суперечності чинить спротив парадоксальне позначення Бога як абсолютної особи, себто особи, яка не підлягає релятивізації. У безпосередній стосунок до нас Бог уступає як абсолютна особа.

Суперечність мусить поступатися вищому осягненню.

Бог прилучає – так ми маємо право тепер сказати – свою абсолютність у стосунок, в який він уступає до людини. Тому людина, що звертається до нього, не має відвертатися від жодного іншого Я-Ти-стосунку: вона справедливо підносить всіх їх йому і дає їм перетворитися «перед ликом Божим».

Однак узагалі слід стерегтися того, щоб розмову з Богом, розмову, про яку я волів провадити в цій книжці та майже в усіх тих, що постали після неї, розуміти як щось таке, що трапляється винятково поряд або понад повсякденням. Мова Бога до людей пронизує подію в кожному нашому житті й усі події у світі довкола нас, усе біографічне й усе історичне, і робить це для тебе і для мене вказівкою, вимогою. Пригода за пригодою, ситуація за ситуацією завдяки особистій мові вповноважена і має право вимагати від людської особи стійкості й рішення. Ми дуже часто вважаємо, ніби нічого не чуємо, а проте здавна встромили собі у вуха віск.

Існування взаємності поміж Богом і людиною недовідне, як недовідне й існування Бога. Але хто наважується мовити про неї, той дає свідчення і викликає свідчення того, до кого він мовить, теперішнє або майбутнє свідчення.

Єрусалим, жовтень 1957 року

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

Невелика за обсягом, проте багата на ідеї праця М. Бубера «Я і Ти» вперше була опублікована в 1923 р. Згодом вона неодноразово перевидавалася і як окрема книжка, і у складі збірок інших творів мислителя. Оскільки ця праця є досить своєрідною в текстуальному плані, варто спеціально зазначити деякі моменти.

М. Бубер у властивій для німецької мови манері часто вживає складні слова (Komposita), які при перекладі, як правило, розкладаються і відтворюються кількома відповідниками. Так робили перекладачі філософа іншими мовами (англійською, російською), так вчинили і ми. Але в усіх тих випадках, де складне слово, написання якого трапляється в тексті здебільшого разом, спеціально відокремлено автором дефісом, ми також зберігали його відокремлений правопис (наприклад, Es-Sprache – Воно-мова).

У багатьох пасажах «Я і Ти» містяться прямі або приховані посилання на Біблію, де Бубер подає свій власний, інколи специфіч-

ний переклад, що відрізняється від перекладу М. Лютера. Ми скрізь додержувалися тексту самого Бубера, а у відповідних примітках наведений український переклад Святого Письма. Така сама настанова була реалізована і при перекладі цитат, які наводить автор із скарбниці східної мудрості.

Що стосується мовних новацій перекладу, то зазначимо лише три суттєві поняття. «Знедійснення» цілком точно відтворює оригінал Entwirklichung (пор. «здійснення» для «Verwirklichung»). Зважаючи на те, що поняття дійсності для думки Бубера має принциповий характер і позначає головно подію між Я і візаві, а, крім того, воно, як неодноразово вказує сам автор, корелятивне з дією, видавалося недоречним перекладати це поняття за допомогою уживанішого слова «дереалізація». Поняття «самовластива істота» [Eigenwesen] характеризує людину як істоту, якій ідеться про саму себе, про своє «Я». Видається, що варіант перекладу «егоїстична істота» не дуже пасує ходу думки Бубера через цілковиту окресленість поняття «егоїзм». Нарешті, поняття «ятний»/«ятність»

[ichhaft/Ichhaftigkeit], попри їхню штучність, на нашу думку, добре відбивають момент пов'язаності з «Я» і водночас не мають зайвих конотацій з «егоїзмом». Те ж саме стосується «світного»/«світності» [welthaft/Welthaftigkeit]. Усі інші складні або неоднозначні при перекладі поняття наведені в тексті у квадратних дужках.

Подані нижче примітки мають суто інформативний характер і не претендують на тлумачення думки автора.

Переклад виконано за академічним виданням творів М. Бубера: Buber M. Werke, Erster Band, Schriften zur Philosophie. – München & Heidelberg: Kösel-Verlag, Lambert Schneider, 1962. – S. 77–170.

1. Зулуси – численне південноафриканське плем'я, що належить до народності Банту і мешкає у провінції Наталь, ПАР.
2. Кафери [Kaffern] – представники численної народності Банту, що мешкають на півдні Африки. У мові Банту велику роль відіграють префікси, які утворюють значеннєві групи.

3. Я пізнаю, отже, я є – *лат.*
4. Можливо, автор тут має на увазі концепцію філософії культури О. Шпенглера, який у першому томі свого твору «Занепад Європи» (1918) розглядав культури як організми вищого порядку. На кшталт рослинних або тваринних організмів культури теж мають «душу» і так само народжуються, зростають, досягають віку зрілості і, нарешті, старіють.
5. Тут образ Голема позначає бездушне створіння, що може стати загрозою для людини як його творця.
6. Див. Бут. 1, 2: «Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а Дух Божий ширяв над водами».
7. Стільки, скільки потрібно; достатня кількість – *лат.*
8. Карма – слово, що походить із міфологічних і релігійних уявленнях індусів, і означає загалом певну сукупність усіх вчинків людини, які вона здійснила в минулих існуваннях і які визначають її долю в майбутньому.

9. Згідно з Платоном старогрецька богиня неминучості (Ананке) утримує між колінами веретено, вісь якого утворює вісь світу (Держава, X, 617 b-e).
10. Діке – богиня справедливості у старогрецькій міфології. За Парменідом, Діке, «Богиня відплати», радо сприймаючи і вітаючи того, хто прагне до пізнання речей, вказує йому справжній шлях для досягнення істини.
11. Геймармене (старогр. heimarméne) – невідворотна доля, фатум. Згідно зі стоїчною філософією геймармене означає непохитний закон перебігу подій у світі.
12. Еон (старогр. aiôn) – нескінченно тривалий проміжок часу, що наближається до вічності.
13. Парафраза початкових рядків віршу Ф. Гьольдерліна «Патмос»: Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.
14. Шібболет [Schibboleth] – слово старогебрайської мови, що трапляється в Біблії (Суд. 12, 5 і д.) і означає щось на кшталт паролю. У переносному значенні воно вживане для характеристики умовного

слова, гасла, завдяки якому можна зрозуміти що-небудь. Так, наприклад, Г. Коген свого часу назвав альтернативу «вроджене – набуте» «шібболетом нової філософії» (Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – 2. Aufl. – Berlin: Dümmler, 1885. S. 91, cf. 29).

15. Даймоніон (старогр. daimónion) – божественний або внутрішній голос, що його Сократ час від часу чув у самому собі за певних обставин і який забороняв йому здійснювати певні вчинки (див. Платон, Апологія Сократа, 31D).
16. Вартість – *im.*
17. Мається на увазі відречення Петра від Ісуса (Мр. 14, 66-72).
18. Страшенна таїна – *лат.*
19. Почуття залежності, точніше «цілковите почуття залежності» від Бога – так німецький теолог і філософ Ф. Д. Е. Шляєрмахер (1768–1834) схарактеризував релігійне почуття у своєму монументальному творі «Християнська віра, викладена у взаємозв'язку відповідно до засад євангельської церкви» (1821–1822).

20. Почуття створіння – так німецький теолог і психолог релігії Р. Ото (1869–1937) у праці «Священне» (1917) назвав «відповідь людського почуття на пережите божественне». Те почуття створіння полягає у «почуттях загрузання, змізерніння й руйнування». Див. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17. Aufl. – München: Beck, 2004. – S. 66.
21. Збігання протилежностей – *лат.*
22. Поняття «стаючий Бог» [der werdende Gott] було утворено Ф. В. Й. Шелінгом (1775–1854) на початку 20-х рр. XIX ст., аби схарактеризувати особистісного Бога не як раз і назавжди готову й незмінну сутність, а як такого, який має із нерозгорнутого стану стати розвинутим. Тільки такий стаючий Бог є живий і підноситься до особистості. У 20-х рр. XX ст. уявлення про «стаючого Бога» обстоював М. Шелер, для якого становлення Бога і становлення людини зумовлюють одне одного.
23. Йо. 10, 30.

24. Коли один і один об'єднуються, неприховане світиться в неприхованому (середньоверхньонімецьке).
25. «Велика колісниця», або махаяна – один із двох головних напрямів у буддизмі, що поширився переважно в північних від Індії країнах (Тибет, Непал, Китай, Монголія, Японія).
26. Німецький філософ Артур Шопенгауер (1788–1860) уважав, що Воля є єдиним принципом світобудови.
27. Бубер тут має на увазі Кантове розв'язання третьої антиномії чистого розуму про свободу і необхідність, що викладене в «Критиці чистого розуму» (A444/B472 – A451/B479, A532/B560 – A558/B586).
28. Маються на увазі твори Данте Аліг'єрі «Нове життя» і заключна 3-я частина «Божественної комедії» «Рай». Ella – вона, Voi – ви, Colui – той.
29. Від старогр. «nóesis» – мислення, тобто світ, що осягається мисленням, думкою.
30. Пор. Бут. 49, 26.
31. Імовірно, йдеться про Макса Шелера (1874–1928), який висловлював таку думку

в праці «Проблеми релігії. Щодо релігійного відновлення», що була оприлюднена 1921 р. у збірці «Про вічне в людині».

32. Мамона (арамійське) – багатство. У Новому Завіті це слово означає утілення грошей, що заступають місце служінню Богові. Пор. Лк. 16, 9-13. «Не можете служити Богові й мамоні».
33. Іс. 40, 31: «Ті ж, що на Господа вповають, відновлюють сили».
34. Слова з книжки Ф. Ніцше «Ecce Homo» (1888). Повніша форма цього речення така: «Чують, не шукаючи, приймають, не питаючи, хто тут дає» Nietzsche F. Werke in 3 Bänden. Hrsg. von K.Schlechta. – München, 1954. – S. 1131.
35. Пор. Вих. 3, 14 «Я той, хто є». У тексті стоїть такий переклад самого Бубера: «Ich bin da als der ich da bin». Пор. також переклад М. Лютера: «Ich werde sein, de rich sein werde».
36. Див. зображення одкровення Бога Вих., 19, 17–19.
37. Пор. Вих., 4, 11.

38. Маються на увазі праці, що були оприлюднені між 1923 і 1957 рр., а саме: «Zwiesprache» (1930), «Die Frage an den Einzelnen» (1936), «Problem des Menschen» (1948).
39. Див. прим. 34.
40. «Über das Erzieherische» – невелика праця, власне, промова «Про виховне» (вперше оприлюднена в 1926 р. /Reden über das Erzieherische // Die Kreatur, Jg. 1, H. 1, 1926 також як самостійна книжка: Buber M. Reden über das Erzieherische. – Berlin: Lambert Schneider 1926, згодом неодноразово перевидавалася у складі різних збірок М. Бубера, а також антологій з педагогіки. В академічному виданні творів Бубера оприлюднена в першому томі: Buber M. Werke, Erster Band, Schriften zur Philosophie. – München & Heidelberg: Kösel-Verlag, Lambert Schneider. – S. 787–808.) присвячена розглядові розвитку творчих здатностей у дитини. Висвітлюючи різні тогочасні тенденції у вихованні (педагогіці) і психології з приводу цього питання, Бубер обстоює діалогічність як принцип

у виховних стосунках. На (1) абстрактному, але двобічному досвіді охоплення [Umfassung], (2) на конкретному, але однобічному досвіді охоплення і (3) на конкретному і взаємному досвіді охоплення (дружбі) мусять ґрунтуватися виховні стосунки.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- **Будда** (бл. 560–480 рр. перед РХ) – засновник буддизму, який віддалився від світу, подорожував, був аскетом і після тривалих медитацій здобув просвітлення; він сповідував учення про подолання страждання у світі за допомогою поринання (медитації) та очищення.
- **Ґете Й. В.** [Goethe, Johann Wolfgang von] (1749–1832) – видатний німецький поет, письменник, природодослідник.
- **Голем** – глиняний велетень (від євр. golem – позбавлена форми грудка), якого згідно з єврейськими кабалістичними оповідями можна оживити певними магічними діями.
- **Дюнаміс** – у народній релігії еллінізму уявлення про надчуттєву силу Всесвіту.
- **Екгарт [Eckhart, Meister]** (бл. 1260–1327) – німецький філософ-містик, який у своєму вченні, викладеному в «Книзі божественної втіхи», прагнув досягти якомога більшого об’єднання душі з Богом (Unio mystica).

- **Індра** – найвище божество у релігії Вед.
- **Ісус** – (бл. 8/7 або 5/4 перед РХ – 30 по РХ) головна постать Нового Завіту, засновник християнства, який проповідував грядуще пришестя Царства Божого, вимагав повернення і послугу Волі Божої, цілковитої любові до Бога і до ближнього.
- **Іоанн (Євангеліст або Богослов)** (помер бл. 44 або 100 по РХ) – згідно з традицією є автором частини книг Нового Завіту: Євангелія від Іоанна, Одкровення і трьох послань.
- **Кант І.** (1724–1804) – німецький філософ, який своєю «критичною філософією» справив потужний вплив на подальший розвиток філософської думки в усьому світі. Головні праці: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Критика сили судження».
- **Мана** – у міфології меланезійців таємна магічна сила, що міститься в речах, тваринах і людях, але володіють нею пращури.
- **Наполеон Б.** (1769–1821) – французький полководець і політичний діяч, чиї військові завоювання істотно змінили по-

літичне життя Європи початку XIX ст.; він з 1804 до 1815 рр. був імператором Франції.

- **Ніцше Ф.** (1844–1900) – німецький філософ, який проголосив радикальне звільнення від традиції та християнських цінностей, сповідував нігілізм і сповіщав смерть Бога.
- **Оренда** – надприродна магічна сила у міфології індіанців Північної Америки.
- **Парацельс** (1493–1541) – німецький лікар і природодослідник, який наголошував на взаємозв'язку душі й тіла.
- **Петро** (помер бл. 63/67 рр. по Р.Х.) – один із апостолів Ісуса.
- **Платон** (427–347) – грецький філософ, чия система ґрунтується на вченні про ідеї як принципи і підстави всіх речей.
- **Прадшапаті** – у давній індійській міфології творець всього сутнього, головний бог і отець богів.
- **Симеон, Новий Богослов** (949–1022) – візантійський містик і поет, чиї візії справили сильний вплив на чернецтво християнства східного обряду.

- **Сократ** (470/469–399) – грецький філософ, який за допомогою свого методу маєвтики намагався викривати позірне знання всіх тих, із ким він провадив діалоги; в етиці він стверджував також тотожність чесноти із знанням.
- **Спіноза Б.** (1632–1677) – голландський філософ, який розвинув послідовну раціональну систему пантеїстичного монізму, в якій Бог чи природа постає єдиною, абсолютною і вічною субстанцією.
- **Харіс** – старогрецька богиня грації й краси. У грецькій міфології зазвичай ідеться про три доброчинні й прекрасні богині (харіти): Аглая (блискуча), Евфросіна (весела) і Талія (квітуча) (Гесіод, Теогонія 907–911). Цих богинь дуже шанували в різних культових і містичних діяннях.
- **Шандилья** – староіндійський мудрець, що проголосив тотожність нашого «Я» (самості) із витоками всього сутнього.

Мартін Бубер

Шлях людини за хасидським вченням

1. Самоусвідомлення

Коли Шнеур Залман з Ляд, Алтер Ребе, чекав на допит, сидячи в Петербурзі в ув'язненні через те, що ватажок мітнагдім обмовив російському урядові його релігійні переконання і світогляд, до його камери зайшов голова Таємної канцелярії. Величне спокійне обличчя рава спонукало кмітливого інтелігентного служаку дійти до розуміння, що собою уявляє його в'язень. Він розговорився з равом і невдовзі перейшов да питань, які в нього постали, коли він читав Святе Писання. Одне з них було: «Як могло статися, що Всевидючий Бог питає в Адама «Де ти?»? «Чи вірите ви в те, – відповів Ребе, – що Святе Писання вічне і включає в себе кожен час, кожен рід і кожну

людину?» «Так, – сказав жандарм, – я вірю». «Отже, – повів далі цадик, – Бог весь час звертається до кожної людини з питанням «Де ти у твоєму світі? Минуло стільки років і днів, з тобі призначених, між тим чого досяг ти у твоєму світі?» Приблизно так мовить Бог: «Ти прожив сорок шість років, на чому ти зараз зупинився?»

Почувши свій точний вік, жандарм зніяковів, потім трошки отямився, поклав Ребе руку на плече і вигукнув «Браво!». Але його серце затремтіло.

Що ж сталося в цій історії?

На перший погляд вона нагадує перекази із Талмуду, в яких римлянин чи ще якийсь язичник питає єврейського мудреця про місце в Біблії, де він нібито знайшов протиріччя в єврейському вченні, та отримує відповідь, яка або пояснює, що ніякого протиріччя не існує, або іншим шляхом розвінчує необґрунтовану критику, базовану часом на особистому скептицизмі запитувача. Та невдовзі ми

розпізнаємо певну різницю між талмудичними і хасидськими переказами, різницю, що, як поступово з'ясовується, не така вже й велика. Але дійсну відповідь ми одержимо на зовсім іншому рівні, ніж поставили запитання.

Жандарм вважає, що він розвінчує уявні протиріччя юдейського релігійного світогляду. Євреї сповідують Бога як всевидючу істоту, але Писання вкладає Йому до вуст питання, які може ставити тільки той, хто чогось не знає й хоче з'ясувати. Бог шукає Адама, що сховався, гукає на нього в саду і питає, де той знаходиться; отже, Він цього не знає, від Нього можна сховатись, отже, Він не Всезнаючий.

Але замість того, щоб роз'яснити відповідне місце в Святому Писанні та розвіяти уявні протиріччя, Ребе використовує це місце для докору жандармові за його попереднє життя, за його легковажне, бездумне, безвідповідальне ставлення до власної душі. На конкретне запитання, хай яке воно буде щире, та насправді ніяке не запитання, а тільки одна з

форм суперечки, була надана особиста відповідь, точніше, замість відповіді – особиста догана. Від талмудичних заперечень залишилась лише частково на них пов'язана догана.

Та розглянемо цю розповідь уважніше. Голова Канцелярії питає про місце в Святому Писанні, де йдеться про Адамове гріхопадіння. Равова відповідь зводиться до того, що жандарм і є той Адам, якого Бог питає «Де ти?» Можна було б вважати, що Рабі зовсім не пояснює зміст біблійного тексту. В дійсності ж він роз'яснює і ситуацію Адама, якого запитує Бог, і ситуацію кожної людини щомісця й щохвилини. Як тільки жандарм доходить до того, що біблійне запитання стосується і його самого, він змушений усвідомити, що це означає, коли Бог запитує: «Де ти?», немає значення, чи запитання звернене до Адама чи до будь-якої іншої людини. Коли Бог так питає, Він не намагається дізнатись від людини того, що Він не знає, Він хоче спонукати людину на те, на що Він її може спонукати тільки таким запитанням, звичайно, за умови,

що воно трапить людину в самісіньке серце, що людина здатна його прийняти до серця.

Адам ховається, щоб уникнути покарання й відповідальності за своє життя. Так само ховається кожна людина, бо кожна людина є Адам в адамовій ситуації. Щоб уникнути відповідальності за прожите життя, людина перетворює своє буття на складний лабіринт схованок. І чим далі людина ховається «від лиця Господа», тим глибше занурюється вона в невіру й неправду. Щоразу виникають нові складні ситуації, які щодня, щосхованки нанизуються одна на одну, і ця низка поступово стає все сумнівнішою. Таке становище пояснюється наступним чином: людина не може приховатись від ока Божого; якщо ж вона все ж таки намагається це зробити, кінець кінцем приховується вона тільки від самої себе. Звичайно, кожний із нас носить у собі щось певне, що на нас шукає, але ми самі часом заважаємо цьому «щось» нас знайти. Саме з цим становищем й пов'язане Боже запитання. Воно намагається зворушити людину, зруйнувати лабіринт її схованок, хоче

показати їй, куди її занесло, хоче розбудити в ній бажання визволитися звідтіля.

Усе залежить лише від того, чи сама людина ставить собі це питання. Звичайно, в кожного, як у того голови Канцелярії, «затремтить серце», якщо він таке почує. Але низка схованок може стати перешкодою на шляху до серця. Голос Бога лунає не як вітрен, землетрус чи вогонь, що загрожують існуванню людини; це «тихий лагідний голос» [1(3) Царів 19:12], його дуже легко заглушити. Доки він залишається непочутим, життя людини не перетвориться на Шлях. Людина може досягти скільки завгодно успіху, насолоди, влади і величі – але не буде в її житті Шляху, доки вона не відгукнеться на цей голос. Адам відгукується, він зізнає свою провину: «Я сховався» – з цього починається шлях людини. Але остаточне самоусвідомлення – це тільки початок шляху в житті людини, всякого разу новий і новий початок людського шляху. Самоусвідомлення стає вирішальним тільки тоді, коли веде до Шляху. Адже існує ще й безплідне самопізнання, яке призво-

дить тільки до самокатування, відчаю та все глибшого занурювання в брехню. Коли рабі з Гури тлумачив своїм учням слова Якова до його раба: «Коли спіткає тебе Ісав, брат мій, і запитає тебе так: Чий ти, і куди ти йдеш, і чиє те, що перед тобою?» [Буття 32:17], він так пояснив їх: «Зверніть увагу, як схожі питання Ісава з висловами наших мудреців: Розглянь три речі, пізнай, звідкіля й куди ти йдеш і перед ким ти відповідальний. Пам'ятайте: той, хто ці три речі розглядає, повинен дуже уважно перевіряти, чи не Ісав його питає. Адже Ісав теж спроможний такі питання поставити і призвести людину до зневіри».

Існує демонічне, підступне запитання, яке подробляє Боже питання істини. Його можна впізнати, бо воно не обмежується тим, щоб з'ясувати «Де ти?». Воно йде далі: «Звідтіля, куди ти потрапив, немає жодного виходу». Ще існує перекручене самоусвідомлення, яке не спонукає людину звернути на правильний шлях, а створює уявлення, що поворот – безнадійний і жене її туди, звідкіля, здається, вже остаточно немає виходу і де людин зали-

шається далі жити тільки через гординю, зарозумість, власну брехню.

2. Особливий шлях

Рабі Бер з Радошиць попросив якось свого вчителя, Люблінського Провидця: «Вкажіть мені шлях до служіння Богові!» Цадик відповів йому: «Неможливо кожній людині вказати, яким шляхом вона повинна йти до служіння Богові. Для одної – це шлях через навчання, для іншої – через молитву, для третьої – через піст, ще для іншої – через їжу. Кожен повинен сам знайти, до якого шляху лежить його серце і з повною силою своєму виборові віддатись».

Це пояснення стосується й нашого ставлення до того, що дійсним служінням вже до нас досягнуто. Ми повинні шанувати досягнуте, вчитися з нього, але в жодному разі не намагатись його повторювати. Усе Велике й Святе – приклад для нас і наочно показує, що ж це таке – Велич і Святість. Але це не зразок

для змальовування. Байдуже, яким замалим здаватиметься нами досягнуте в порівнянні з досягненнями батьків наших; воно цінне вже тим, що ми досягли його на власний кшталт і власними силами.

Один хасид спитав злочовського Магіда: «Кожний в Ізраїлі повинен себе питати: Коли мої творіння досягнуть творінь батьків моїх, Авраама, Ісака і Якова? – Як це розуміти? Хіба можемо ми навіть уявити собі, зрівнятися з ними в діяннях?» Магід пояснив: «Як наші батьки знаходили нові служіння, кожний за своїми нахилами: один – любов'ю, другий – силою, третій – пишністю, – так само й ми повинні, кожен з нас, на власний кшталт творити щось нове у вченні й служінні, а не повторювати вже створеного».

З кожною людиною приходить у світ щось нове, чого ще не було, щось справжнє й неповторне. «Обов'язок кожного в Ізраїлі – знати й усвідомлювати, що він неповторний у своїх якостях і що не було досі у світі нікого на нього схожого, бо якби хтось схожий вже

був на світі, то він сам був би вже світові непотрібний. Кожний із нас – це нове явище у світі і кожний із нас повинен зробити свою неповторність досконалою. Адже воістину: тому, що це досі не вдається, й затримується приход Месії». Треба розвивати в собі і втілювати у справи саме це Єдине й Неповторне, а не те, що хтось вже колись зробив, хай яке воно велике було. Мудрий рабі Бунім, коли він був уже старий і сліпий, сказав якось: «Я не хотів би помінятися місцями з отцем нашим Авраамом. Що було б Богові з того, якби Авраам став сліпим Бунімом, а сліпий Бунім – Авраамом?» Ще рішучіше висловився невдовзі перед своєю смертю рабі Зуся: «У Світі прийдешньому мене не спитають, чому я не був Мойсеєм. Мене спитають, чому я не був Зуся».

Перед нами вчення, яке ґрунтується на несхожості людей за суттю їхньою. Тому воно й не намагається зробити їх схожими між собою. Всі люди мають доступ до Бога, але кожний – по-своєму. Саме в цій різноманітності людській, в різноманітності якостей і нахи-

лів полягає великий шанс роду людського. Всемогутність Божа постає в багаточисленності шляхів до Нього, кожний з яких відкритий для кожної людини. Коли декілька учнів одного померлого цадика перейшли до Люблінського Провидця і здивовано спитали його, чому його звичаї інші, ніж у померлого вчителя, той вигукнув: «Що це був би за Бог, якби Він мав тільки один-однісінький шлях, на якому Йому можна служити!» Та коли кожна людина може почати сходження до Бога від свого місця і від своєї суті, то ж і весь рід людський спроможеться усіма шляхами прийти до Нього.

Бог не каже: «Цей шлях веде до Мене, а цей – ні». Він каже: «Все, що ти робиш, може бути шляхом до Мене, якщо ти свою справу так робиш, що вона веде тебе до Мене». Але яку саме справу повинна робити саме ця людина і ніяка інша, відкривається тільки їй самій. Поглядати ж на інших, що і як вони роблять, і їх повторювати, уведе людину вбік, бо вона загубить саме те, до чого покликана лише вона сама.

Баал Шем Тов говорив: «Кожен повинен поводитись відповідно до його сходинки. Хто ж за сходинку свого супутника вхопиться та свою загубить, втратить обидві». Якою дорогою, отже, потрапить людина до Бога, підкаже йому тільки пізнання його власної суті й нахилів. «Кожний має в собі щось цінне, чого не має жодний інший». Але що в ній цінного, людина пізнає, коли відкриває своє найсильніше почуття, своє корінне бажання – те, що зворушує в ній найглибинніші закуточки душі.

Відомо, що найсильніше почуття приходить до людини у вигляді особливої пристрасті, у вигляді спокусливого «злого потягу». Природно, найсильніше бажання людини спрямовується тоді перш за все на речі, які вона спіткає в пошуках можливості вгамувати потяг. В такому випадку треба всю силу цього почуття спрямувати з випадкового на необхідне і з відносного на абсолютне. Таким чином знайде людина свою стезю.

Один з цадиків повчав: «В кінці Екклезіяста стоїть: Підсумок усього почутого: «Бога бійся!» [Екклезіяст 12:12]. Немає нічого у світі, що б не вело тебе до страху перед Богом і до служіння Йому. Все є заповідь». Та в цьому світі наше завдання не може полягати в тому, щоб відвертатися від істот і речей, з якими ми стикаємось і до яких лежить наше серце, а в тому, щоб через освячення наших зв'язків з ними торкатись найкрасивішого, найрадіснішого і найсолодшого в цих речах та істотах. Хасидизм повчає: радість від світу, якщо ми її освячуємо всією своєю суттю, веде до Божої радості.

Розповідь про Провидця може, на перший погляд, здатись протирічною, бо поруч із шляхом через їжу наводиться і приклад шляху через піст. Та якщо придивитись до неї з точки зору хасидського вчення, стає зрозумілим, що віддалення себе від природи, стримання себе від потягів натури, може, для декого інколи, на початку шляху або в переламну хвилину буття, і потрібне як самозаглиблення, але не може замінити свого

шляху. Інша людина знову і знову починає з посту, бо їй притаманно саме через аскетство звільнюватись від світського поневолення, щоб прийти до глибокого самоусвідомлення, а потім до об'єднання з Абсолютним. Та ніколи не можна дозволяти аскезі заволодівати життям людини. Віддалятися від природи можна тільки для того, щоб себе оновити і, оновившись, знову, через освячений контакт із нею, знайти шлях до Бога.

Вірш з Писання, де йдеться про те, як Авраам пригощає Ангелів «...а сам став біля них під деревом. І їли вони» [Буття 18:8] рабі Зуся пояснював так: людина стоїть поруч з Ангелами, бо вона знає їх невідоме таїнство куштування, яке освячує їжу. На Ангелів, які їжі не знають, поширюється Авраамове таїнство її освячення куштуванням. Усі природні дії, якщо вони освячені, ведуть до Бога, і людина потрібна природі для здійснення над нею того, що жодний Ангел не спроможний над нею здійснити: її освятити.

3. Рішучість

Один хасид, послідовник Люблінського Провидця, постився від Шабату до Шабату. В п’ятницю післяобіду він відчув такий страшенний дурст, що йому здалося, він помирає. Тут він помітив колодязь, підійшов до нього і вже збирався напитись. Але вчасно згадав: якщо він цю останню годину не витримає, зведе нанівець увесь тиждень. Він не став пити і пішов геть. Але його охопила гординя, що він встояв перед великою спокусою. Коли він це зрозумів, то сказав собі: «Краще повернуся до колодязя й нап’юся, ніж піддам моє серце гордині». Повернувшись до колодязя, він вже зібрався було зачерпнути води, та раптом помітив, що дурст зник. З настанням Шабату він прийшов до свого вчителя додому. Той зустрів його на порозі вигуком: «Зшиті клапті!».

Коли я в молодості вперше почув цю історію, мене вразило, як жорстко поставився вчитель до свого старанного учня. Той напружується з останніх сил, щоб виконати важку

обітницю аскези, він майже готовий її передчасно закінчити, та пересилює спокусу. І по всьому отримує «нагороду» – зневажливий вирок учителя. Так, перша перешкода виникла, бо тіло взяло владу над душею, владу, яку сперше треба було пересилити. Та друга з'явилась через благородний потяг: краще зазнати поразки, ніж заради успіху впасти в гординю! Чи ж можна її гудити за таку внутрішню боротьбу? Чи не забагато вимагається від людини?

Значно пізніше (але все ж таки лише чверть століття тому), коли я сам розповідав цю історію з хасидських переказів, я зрозумів, що в ній ідеться зовсім не про те, щоб від людини щось вимагати чи чекати. Люблінський цадик не був прихильником аскези і хасид постився не заради його ласки, а щоб піднятися душею на вищу сходинку; те, що піст на перших кроках розвитку особи та пізніше, у важкі хвилини життя, може допомогти, він чув від Провидця. Почуте ж тепер від вчителя, який поза всяким сумнівом дуже уважно спостерігав за внутрішніми боріннями свого учня,

повинне означати: «Таким шляхом ти не потрапиш на вищу сходинку». Він застерігає хасида від чогось, що безсумнівно заважить йому дійти успіху. І ми цілком розуміємо, що мається на увазі: просунувшись уперед, той знову відступає. Таке «туди-сюди», шарахання з боку в бік, невпевненість і гудить Провидець. «Зшитим клаптям» протиставляється цільна дія. А як здійснити цільну дію? Не інакше, як зібравши до цілого душу.

І знову постає перед нами питання: чи не занадто вимогливо це до людини? Так вже склалося у світі, що один – байдуже, «від природи» чи «Божою милістю» – має цільну, єдину душу, і все, за що він береться, буде цільним, бо так вже йому на душу покладено. Інший же має багатогранну, складну, суперечливу душу, тому й усе, що він робить, – суперечливе й непослідовне: його перешкоди й порушення – перешкоди й порушення його душі, її неспокій і невпевненість спричиняють і його неспокій та невпевненість. Що може така складна людина зробити, ніж якнайсильніш напружитись, щоб подолати всі

спокуси на шляху до її мети? Що ще може вона зробити, ніж, як це говориться, «взяти себе в руки», зібрати докупи «туди-сюди» своєї душі, та ще й бути готовим, як хасид з нашої розповіді, коли його подолала гординя, навіть принести в жертву ціль заради спасіння душі?

Якщо ми тепер розглянемо нашу розповідь з точки зору цих запитань, ми побачимо, чому вчить критика Провидця. Вона вчить, що людина в змозі зібрати до єдиного свою душу. Людина з багатогранною, складною, суперечливою душею – не пропаща: сокровенне цієї душі, Божа сила в її глибині спроможні вплинути на неї, покращити її, з'єднати сили, що між собою борються, сплавити воєдино частки, що намагаються розбігтись, – зможуть зробити з душі єдине ціле. Таке єднання повинно здійснитися ще до того, як людина візьметься за незвичну справу. Тільки єдиною душею вона буде спроможна так її зробити, що це будуть не «клапті», а суцільна справа. Ось чим Провидець докоряє хасида: що він взявся за важку відповідальну

справу, не зцільнивши душі: посеред дороги зробити це вже неможливо. Та не треба вважати, начебто аскетизм спроможний зібрати душу; він може її очистити, зконцентрувати, але не може гарантувати, що результат встоїть до досягнення цілі, – він не захищає душу від її власних протиріч.

Не можна залишати поза увагою: жодна цільність душі залишається остаточною і незворотною. Найцільнішу від народження душу можуть час від часу спіткати внутрішні складності, отже, навіть той, хто найвідчайдушніше бореться за цільність, ніколи її остаточно не досягне. Та кожна справа, яку я роблю всією душею, повертається до моєї душі і допомагає її подальшому єднанню. Кожна дія веде мене, іноді обхідними шляхами, до стійкішої, ніж спочатку, цільності. Таким чином я досягаю рівня, де вже можу покластись на свою душу, бо цільність стає такою великою, що вона граючись долає протиріччя. Та навіть на цьому рівні я потребую постійної уважності, хоча це буде вже спокійна уважність.

Одного ханукального дня несподівано зайшов рабі Нахум, син рабі з Ружина, до шуля і побачив, що учні грають у шашки, як це прийнято в такі дні. Побачивши цадика, вони зніяковіли й припинили гру. Та той тільки привітно кивнув і спитав: «Чи знаєте ви правила гри в шашки?» Учні з переляку не змогли проронити жодного слова, і він відповів сам: «Тоді я вам їх поясню. По-перше, не можна робити два кроки за раз. По-друге, можна йти тільки вперед і не можна повертатися назад. І по-третє, якщо ти вже вгорі, можеш іти куди завгодно».

Та було б великою помилкою, під єднанням душі розуміти щось інше, ніж уся людина, тіло й дух разом. Душа не може бути насправді цілісною, якщо не поєднані всі сили тіла, всі його члени. Баал Шем Тов пояснював вірш з Писання: «Все, що в силі чинити рука твоя, теє роби» [Екклезіяст 9:10] так: всяке своє дійство роби кожною частинкою тіла, отже, все тілесне єство повинно співдіяти, ніщо не залишай поза участю. Тільки

людина, яка досягне цілковитої єдності тіла й духу, буде творити цілісні справи.

4. Почни із себе

Якось кілька впливових євреїв навідались до рабі Іцхака з Ворки. Розмовляли про те, як важливо мати чесного слугу в домашньому господарстві: з добрим слугою все йде добре, як це було з Йосипом, який все робив доладу. Рабі Іцхак заперечив: «Я теж раніше так гадав. Та мій вчитель переконав мене, що все залежить від хазяїна. За моєї молодості я багато натерпівся від моєї сварливої дружини. Терпів би й далі, та було шкода прислуги. Тому поїхав я до свого вчителя, рабі Давида із Лелова, і спитав його, чи можу я своїй дружині противитись. Він мені у відповідь: Чого ти мене питаєш? Спитай себе самого! – Мені знадобився деякий час, щоб зрозуміти. Я згадав слова Баал Шем Това: Є три речі, думка, слово й діло. Думка – це дружина, слово – діти, а діло – це прислуга. Хто ті три речі зведе докупи, в того все буде гаразд. – От тоді я

й зрозумів, що мав на увазі мій вчитель: все залежить лише від мене самого».

Ця розповідь торкається найглибшої й найважчої проблеми нашого життя: дійсного джерела конфліктів між людьми.

Спочатку ми намагаємося пояснити конфлікти мотивами, що обидві сторони розуміють як привід до суперечки, та суб'єктивними ситуаціями і процесами, що з цих мотивів виникли і в які обидві сторони втягнуті. Або ми підходимо до справи аналітично і намагаємось дослідити неусвідомлені комплекси, до яких ці мотиви відносяться, як симптоми хвороби до органічних пошкоджень. Хасидське вчення теж пов'язує проблематику зовнішнього життя з внутрішнім. Але воно відрізняється двома важливими пунктами: принциповим і ще важливішим – практичним.

Принципова різниця полягає в тому, що хасидське вчення не намагається дослідити окремі душевні складності, а розглядає людину в цілому. Тут йдеться не про кількісну

різницю. Воно виходить з того відокремлення різних елементів і процесів із загальної картини заважає охопити її цілком. А досягти дійсної зміни, дійсного «вилікування» спочатку кожного з конфліктуючих окремо, а потім і стосунків між ними можна тільки охопивши все цілком. (Парадоксально висловлюючись: пошук головної причини відсовує її вбік і тим самим заважає вирішити власне проблему). Це не означає, що не можна розглядати всі феномени душі. Але жоден з них не повинен опинитися в центрі уваги, наче з нього витікають всі інші. Треба охоплювати всі точки одразу, і не порізно, а саме в їхньому живому взаємозв’язку.

На відміну від принципової практична різниця полягає в тому, що людина розглядається не як об’єкт дослідження, а закликається «виправити» себе самотужки. Вона повинна перш за все розпізнати, що конфліктні ситуації між нею та іншими є наслідками конфліктів у його власній душі. Після цього вона повинна спробувати подолати свої внутрішні конфлікти, щоб, оновленою і примиреною,

постати перед своїми близькими і вступити з ними в змінені, нові стосунки.

Та людина, як властиво її природі, намагається уникнути цієї вирішальної для її стосунків з оточуючим світом надзвичайно болючої зміни. Вона пояснює тому, хто гукає до неї – чи то іншій людині, чи то власній душі, – що в кожному конфлікті замішані двоє: вимагай від іншого, щоб він також шукав причини конфлікту в собі самому. Але в такій постановці питання, коли кожний розглядає себе тільки як індивідуальність, що протистоїть іншим індивідуальностям, а не як дійсна особа, чиє оновлення може допомогти оновити світ, – саме в цьому й полягає принципова помилка, якій протистоїть хасидське вчення. Треба тільки з себе починати і з цієї хвилини турбуватися виключно про процес власного початку. Кожна інша оцінка відволікає від нього, послаблює ініціативу, зводить нанівець сильне сміливе починання. Архимедова точка опори, з якої я можу на своєму місці зрушити світ, – це оновлення себе самого. Якщо ж я спробую це зробити з двох точок – однієї

в моїй душі та іншої в душі мого ближнього, – то втрачу свою власну, вже побачену.

Рабі Бунім повчав: «Наші мудреці кажуть: Шукай миру в своїй оселі. Де ще шукати мир, як не в собі самому, поки не знайдеш. В псалмі стоїть: «Немає спокою в костях моїх через мій гріх» [Псалми 38:3(4)]. Тільки коли людина знайшла мир в собі самій, вона може далі шукати його в усьому світі».

Та історія, з якої я почав, не задовольняється вказівкою на внутрішній конфлікт як на дійсне джерело конфлікту зовнішнього. У вислові Баал Шем Това, який наведений у цій історії, точно сказано, в чому саме полягає вирішальний внутрішній конфлікт. Це конфлікт між трьома основами в житті і сутності людини: думки, слова і діла. Джерело всіх конфліктів між мною й моїми близькими полягає в тому, що я не кажу, що думаю, і не роблю, що кажу. Через це весь час все більше заплутуються й отруюються стосунки між мною та іншими людьми, і я в моєму внутрішньому розладі вже не спроможний їх налагодити,

всупереч усіх моїх ілюзій стаю безвільним рабом ситуації. Нашою суперечливістю, нашою брехнею ми збільшуємо конфліктні ситуації та надаємо їм такої влади над нами, що вони кінець кінцем поневолюють нас. Звідти не існує жодного іншого виходу, окрім *усвідомлення* повороту: все залежить тільки від мене. І *бажання* повороту: я бажаю себе виправити.

Щоб людина подужала цю велику справу, вона повинна залишити життєву метушню і повернутися до себе самої, знайти себе, не саме собою зрозуміле «я» егоцентричного індивідуума, а глибинну сутність своєї у світі живущої особи. Та цьому теж чинять опір всі наші звички.

Я хочу закінчити цей розділ старим жартом, який знайшов нове життя в устах одного з цадиків.

Рабі Ханох розповідав: «Жив собі колись дурень, такий дурний, що його називали Голем. Прокидаючись вранці, він так довго і важко збирав докупи свій одяг, що звечора

не наважувався вкладатися спати. Нарешті одного вечора він пересилив страх, взяв олівець і папір і записав, де він, роздягаючись, поклав кожну річ. Уранці він радісно взяв записку і прочитав: «шапка» – ось вона, він надів її, «штани» – ось вони лежать, натягнув і їх. І так поки не надів усе. «Так, але де ж я сам? – спитав він себе злякано. – Куди ж я сам подівся?» Марно шукав він себе, та так і не знайшов. Так само і з нами відбувається», – закінчив рабі.

5. Не займайся собою

Коли рабі Хаїм із Цанза женив свого сина на дочці рабі Еліезера, він прийшов другого дня після весілля до батька нареченої і сказав йому: «Свате, ми вже породичались, і тепер я можу вам сказати, що обтяжує моє серце. Подивіться, мої волосся й борода вже зовсім сиві, а я ще жодного разу не покаявся». – «Ах, свате, – відповів йому Еліезер, – ви думаєте тільки про себе. Забудьте про себе і турбуйтесь краще про світ!»

Усе, що буде сказано далі, на перший погляд суперечить тому, що я спочатку виклав про хасидське вчення. Ми чули: кожен має зосередитися на собі самому, обрати свій власний шлях, з'єднати своє єство, почати із себе. А тепер нам кажуть: забудь себе самого. Та варто уважніше прислухатись, і тоді останнє не тільки не буде суперечити попередньому, але й посяде своє місце необхідною ланкою, необхідною стадією цілого. Треба тільки себе спитати: «Навіщо?». Навіщо себе самого осмислювати, навіщо шукати нових шляхів, навіщо єднати своє єство? Відповідь: не заради себе самого. Тому й сказано було спершу: почати з себе самого. З себе починати, але не собою закінчувати, на собі зосередитись, але не собою обмежитись, себе осягнути, але в собі не залишитись.

Ми бачимо, як мудрий, набожний, готовий завжди прийти на допомогу цадик, зістарівшись, дорікає собі, що він досі ще насправді не покаявся. Метою відповіді його свата є навести на думку, що він свої гріхи занадто перебільшує, а попередні каяття примен-

шує. Та цією відповіддю сказано і щось значно більше. Вона узагальнює: «Не мучай себе тим, що ти зробив не так. Свої душевні сили, які ти марно втрачаєш на самодокори, присвяти краще тому світові, для якого ти призначений. Займайся не собою, а світом».

Спочатку треба ґрунтовно розібратись, що цим сказано стосовно звертання до віри. Як відомо, таке звертання стоїть у центрі єврейського уявлення про шлях людини. Воно вимагає обновлення ізсередини і повернення до призначеного Богом місця у світі, так що покаяний опиниться вище за досконалого цадика, якому невідома прірва гріха. Але покаяння означає більше ніж каяння; воно означає, що людина, яка заблукала в хаосі свого егоїзму, де вона сама собі була за ціль, через зміну всього свого єства знайде шлях до Бога; а це, своєю чергою, означає шлях до здійснення того особливого завдання, для якого її, цю окрему особливу людину, Бог і призначив. Розкаяння буде тільки стимулом до дієвої зміни. Той же, хто себе й далі тільки каяттям мучає і побивається, що він не-

достатньо покараний, тільки марно втрачає кращі сили. Рабі з Гури у проповіді на Йом Кіпур в сміливих і сильних словах застерігав проти самопобивання: «Хто увесь час обмірковує та обговорює зло, яке він вчинив, той тримає свої підлості на думці. А в тому, що ти думаєш, ти перебуваєш, перебуваєш усією своєю душею. Отже, той перебуває всією своєю душею у своїй підлості. Звичайно, він не зможе себе обновити, бо його дух зачерствіє, а серце запліснявіє, і охопить його туга. Авжеж, скільки в лайні не бовтайся, воно лайном і залишиться. Чи ти згрішив, чи ні – що небу до того? Замість того, щоб себе своїми неподобствами діймати, я буду краще перли нанизувати – на радість небесам. Тому сказано: уникай зла і чини добро. Відвернися геть від зла, не згадуй про нього і чини тільки добро. Ти скоїв щось погане? Так роби надалі лише хороше».

Але повчальність нашої розповіді йде далі. Хто безперестанно себе докоряє, що він недостатньо кається, той турбується тільки про спасіння власної душі, отже, тільки про влас-

ну долю у вічності. Хасидизм же робить висновок з єврейського вчення, відкидаючи таку ціль. В цьому полягає найважливіший пункт, що відрізняє юдаїзм від християнства (кожна людина має турбуватися в першу чергу про спасіння власної душі). Для юдаїзму кожна людська душа – дієва ланка Божого творіння, яке через зусилля людей перетвориться на царство Його. Отже, кожна душа може залишатися ціллю в собі, рятуючи тільки себе. Звичайно, кожна повинна себе пізнати, очиститись і удосконалити себе, але не для себе самої, ні для земного щастя, ані задля свого блаженства на небі, тільки ж заради творіння, яке вона здійснює для Божого світу. Треба забути себе і пам'ятати тільки про світ.

Націлювання на спасіння власної душі є насправді найвишуканішою формою націлювання на себе самого. Хасидизм це рішуче відкидає, особливо в тих, хто вже знайшов себе й сформував. Рабі Бунім повчав: «В Торі стоїть: І взяв Корей [Числа 16:1]. І що ж узяв він? Себе самого хотів він узяти – тому нічого йому й не вдавалося, що б він не робив».

Тому рабі протиставляє вічному Корею – вічного Мойсея, «людину найлагіднішу», який в діяннях своїх про себе не думає: «В кожному поколінні наново народжуються душі Мойсея і Корея. І коли душа Корея добровільно підкориться душі Мойсея, Корей буде нарешті врятований». Так уявляє собі рабі Бунім історію роду людського на шляху до спасіння: як стосунки між обома людськими типами – зарозумілим, який, хай і в найпіднесенішій формі, думає тільки про себе, і смиренним, який перш за все турбується про світ. От коли зарозуміння підкориться смиренню, тоді тільки воно й врятується, і коли воно врятується, врятується і світ.

Після смерті рабі Буніма один з його учнів, а саме рабі з Гура, чиї слова з проповіді на Йом Кіпур я вже наводив, сказав: «Рабі Бунім мав ключі до всіх фірмаментів. Та й чому ні? Людині, яка не думає про себе, довіряють усі ключі».

А найвідоміший з учнів рабі Буніма, найтрагічніша постать серед цадиків, рабі

Мендель з Коцька, звернувся якось до громади: «Що я від вас вимагаю! Тільки три речі: не вилізати із себе, не лізти до іншого, не думати про себе». Це означає: по-перше, кожен повинен тримати й свято берегти свою душу на свій власний кшталт і на своєму власному місці і не заздрити ні чужому кшталту, а ні чужому місцю; по-друге, кожен повинен поважати таємницю чужої душі й не лізти до неї з нахабною цікавістю й з власної користі; по-третє, в стосунках із собою й усім світом уникати зосередження на собі.

6. Там, де стоїш

Юнакам, що вперше до нього приходили, рабі Бунім зазвичай розповідав історію про Йєкелевого сина Айзіка із Кракова. Той після довгих років злиднів, які все ж таки не похитнули його віри в Бога, одержав уві сні наказ, шукати в Празі, під мостом, що веде до королівського замку, на скарб. Коли той сон повторився втретє, Айзік таки поїхав до Праги. Але на мосту день і ніч стояла варта, і він не

наважився копати. Та щоранку він ішов до мосту і кружляв довкола цілісінький день до пізнього вечора. Нарешті начальник варти звернув на нього увагу і ввічливо запитав, чи він тут щось шукає або чекає на когось. Айзік розповів йому про сон, що привів його сюди з далекого краю. Начальник засміявся: «І оце ти, бідолага, через якийсь сон аж сюди підошви протоптав! Хто ж вірить тим снам? То й я мусив би, коли мені якось схоже наснилося, ноги в руки, до Кракова чухати й у світлиці тамтошнього єврея, Айзіка, Йєкелевого сина, під піччю скарб шукати. Уявляю собі, як я до кожного будинку ломлюся, бо там кожен єврей якщо не Айзік, то Йєкель». І він знову розсміявся. Айзік же вклонився йому й повернувся додому. Там він викопав скарб і побудував синагогу, яка зветься шуль реба Айзіка, Йєкелевого сина.

«Дослухайся, чого вчить тебе ця історія, – додавав зазвичай рабі. – Є дещо, що ти ніде в світі не знайдеш, та існує одне місце, де ти це знайти зможеш».

Це теж дуже стара історія, знайома нам із фольклору різних народів. Але хасиди розповідають її зовсім по-новому. Вона не тільки «зовнішньо» перейнята до єврейського світу, але й тісно злилася з хасидською мелодією, в якій вона лунає. Та й це – не найважливіше. Головне те, що вона стала наче прозорішою і в ній засвітилася хасидська істина. Їй не навішано «моралі», просто мудрець, який розповів її наново, відкрив її справжній зміст і зробив його очевидним.

Є дещо, що можна знайти у світі лише в однісінькому місці. Це великий скарб, його можна назвати виконанням життєвого призначення. А місце, де знаходиться скарб, – це місце, де ти стоїш.

Більшості з нас вдається тільки на коротку мить дійти до повного осмислення факту, що ми так і не відчули щастя виконання життєвого призначення, що наше життя не одержало повного його втілення і проходить поза дійсним буттям. І все ж ми відчуваємо неповноцінність, намагаємося певною мірою

її надолужити, десь знайти те, чого нам бракує, в якомусь куточку світу чи духу, та знову не там, де ми стоїмо, не там, куди ми були поставлені. Але тут і тільки тут той скарб знаходиться. Оточення, яке я вважаю для себе природним, дана мені долею ситуація, все те, що я щодня зустрічаю, що ставить переді мною щоденні вимоги – все це і є моє справжнє призначення, тут відбувається його дійсне втілення.

В Талмуді є розповідь одного мудреця, як йому начебто освітилися небесні шляхи, ніби вулиці його рідного міста Негардеї. Хасидизм повертає цей вислів трошки іншим боком: значно важливіше було б, якби вулиці рідного міста засвітилися йому, наче шляхи небесні. Бо тут, де ми стоїмо, належить запалювати прихований вогонь Божественного життя.

Навіть якщо ми мали б владу з кінця в кінець землі, ми б усе ж таки не знайшли того, що нам міг дати тихий, довірливий зв'язок з рідним оточенням. І знаючи таємниці вишніх світів, ми б не стали причаснішими до

дійсного буття, ніж із священним завзяттям виконуючи свої щоденні обов'язки у повсякденному житті. Наш скарб закопаний під піччю в нашому власному домі.

Баал Шем Тов повчав, що на протязі нашого життя жодна зустріч із живою істотою чи річчю позбавлена таємничого значення. Люди, з якими ми живемо чи час від часу стикаємось, тварини, які допомагають нам у господарстві, ґрунт, що ми обробляємо, природні копалини, які ми використовуємо на наші потреби, знаряддя, якими ми користуємося, – все приховує в собі таємну духовну субстанцію, і в нашій владі привести її до чистоти й досконалості. Нехтуємо ми цією нам наданою субстанцією, беремо до уваги тільки її сюхвилинну користь, забуваючи про дійсний зв'язок до істот чи речей, чиє життя ми повинні розділяти, як вони розділяють наше, – то й самі ми втрачаємо дійсне, досконале буття. На моє переконання, це вчення істинне у своїй основі. Найвища життєва культура залишається сухою й безплідною, якщо такі миттєві зустрічі, яким ми віддає-

мо належне, не струмлять живою водою і не зрошують душу. Так само, як наймогутніша сила в глибині своїй залишається безсилою, якщо вона позбавлена таємного зв'язку, смиренного й одночас благодатного торкання з далеким і все ж таким близьким буттям.

Деякі релігії заперечують, що наше перебування на землі і є дійсне життя. Вони або повчають, що все наше оточення – лише ілюзія, через яку ми продираємось, або що це – тільки «передпокій» дійсного світу, і ми повинні його якнайшвидше пробігти, не беручи до уваги. Інакше вважають юдеї. Те, що людина саме зараз і саме тут в святості робить, не менш реальне, ніж життя в наступному світі. Найдосконалішу форму набуває це вчення в хасидизмі.

Рабі Ханох із Александра говорив: «Інші народи теж вірять, що існують два світи. В іншому світі, – кажуть вони. Але різниця полягає в тому, що вони вважають, ніби обидва світи роз'єднані, відрізані один від одного.

Євреї ж вірять, що обидва світи насправді єдині і дійсно повинні бути єдині».

В їхній найглибшій суті ці обидва світи і є одне єдине. Вони тільки наче віддалились один від одного. Але вони повинні знову з'єднатись в єдине, чим вони у глибинній своїй суті і є. Для цього й була створена людина, щоб їх поєднати. Вона робить це, живучи в святості з тим світом, в який вона поселена, на тому місці, де вона стоїть.

Якось розповіли рабі Пінхасу з Кореця про великі злидні бідних. Він слухав, охоплений сумом. А потім підняв голову і гукнув: «Давайте спустимо Бога на землю, і тоді всі наситяться».

Та чи можна Бога спустити на землю? Чи це не зазухвале й зарозуміле бажання? Як може черв'як земляний посягнути на те, що в Божих руках, – на те, що Він Своєму творінню Своєю милістю дарує!

І знову протистоїть єврейське вчення іншим релігіям, а найпослідовніше – хасидизму. Саме це, вважаємо ми, і є Божа милість, що Він бажає звернути людину до Себе, що Він віддає Себе в її руки. Бог хоче прийти у Свій світ, але Він хоче прийти туди через людину. В цьому й полягає містерія нашого буття, надлюдський шанс роду людського.

Рабі Мендель з Коцька якось вразив учених мужів, які завітали до нього в гості, запитанням: «Де живе Бог?». Вони почали сміятися з нього: «Що ви таке кажете? Адже світ сповнений Його величчу!». Та той сам відповів на своє запитання: «Бог живе там, куди Його впускають».

Ось до цього кінець кінцем усе й зводиться: Бога треба впустити. Але Його можна тільки туди впустити, де ти стоїш, де ти дійсно стоїш, де ти живеш, де ти живеш дійсним життям. Якщо ми свято поводимось із маленьким, нам довіреним світом і на своїй дільничці допомагаємо святій душевній субстанції творіння, з яким ми живемо, дійти досконалості, – тоді

ми зводимо на тому своєму місці обитель для Бога, тоді впускаємо ми туди Бога.

Перекладено за виданням:
Martin Buber. Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. Gütersloher Verlag, 2006

Переклад з німецької Наталки Спринчан

Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. 1, 2

Том 1 – К.: Дух і літера, 2009. – 576 с.
Том 2 – К.: Дух і літера, 2011. – 488 с.

Перед Вами українська версія унікального твору європейських дослідників. Це перша в історії філософії спроба зібрати разом неперекладності – такі філософські слова і словосполучення, переклад яких з однієї мови на іншу створює певні проблеми. Існує два шляхи вирішення цих проблем: «вибрати одну домінуючу мову – «глобалізовану» англо-американську – і відтепер спілкуватися нею; або ж зробити ставку на підтримання плюралізму, щоразу підкреслюючи сенс і важливість відмінностей, що є єдиним способом реально полегшити спілкування між мовами та культурами. «Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей» базується саме на другій точці зору. (…) Те, що йдеться про неперекладності, аж ніяк не означає, що ці терміни, вислови, синтаксичні та граматичні звороти ніколи не перекладалися або не можуть бути перекладені, радше неперекладним є те, що постійно продовжують (не) перекладати» (Барбара Кассен).

Для українських перекладачів та співавторів проекту переклад Словника став особливим викликом насамперед через те, що завдання відтворити українською мовою одразу весь космос європейського філософування потребувало задіювання всіх наявних і відкриття нових можливостей україномовного філософського дискурсу.

Єврейська цивілізація.
Оксфордський підручник з юдаїки. Т. 1, 2

За ред. Мартіна Ґудмена. У 2-х тт.
Пер. з англ. – К.: Дух і літера;
Дніпропетровськ: Центр «Ткума», 2012. – 560 с.

Книга «Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки» є перекладом The Oxford Handbook of Jewish Studies. Це – унікальне для української гуманітаристики видання, у якому представлено історію науки про єврейство від її зародження до сьогодення. Перед читачем відкривається весь обшир «єврейської цивілізації»: історія громад у різних регіонах (мусульманські країни, християнський Захід, Центрально-Східна Європа та ін.) та за різних часів (талмудичний період, Середньовіччя, модерна доба, новітні часи). Книга знайомить з історією єврейських мов, розмаїттям літератури, єврейським містицизмом, теологією, бібліїстикою. У виданні представлено статті з історії єврейського мистецтва, кіно та музики, соціології, демографії, ґендерних студій та інших дисциплін, які об’єднує юдаїка.

Видання адресовано викладачам та студентам гуманітарних факультетів, а також усім, хто цікавиться єврейськими історією та культурою.

Бубер Мартін

Ґоґ і Маґоґ

Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2008. – 304 с.

Роман «Ґоґ і Маґоґ» Мартіна Бубера, одного з найоригінальніших та найвідоміших філософів ХХ сторіччя, незвичний для європейського читача. На перший погляд, перед нами вигадана історична хроніка, різновид добре відомого жанру «альтернативної історії», яка відбувається в хасидських осередках Галичини й Польщі наприкінці XVIII ст. Проте це – перший, найбільш приступний шар змістів, які зчитуються із текстуальної поверхні роману. На читача, який насмілиться відкрити буберівський «магічний детектив», чекає справжнє інтелектуальне випробування і навіть виклик, адже філософська насиченість тексту, гострота моральних дилем вражає. Книга створювалася чверть століття і була закінчена 1941 року. Добре відома європейській літературі тема – роль особистості в історії – набуває у Бубера виміру екзистенційної боротьби за справжню цінність людського буття.

Сильвестров Валентин

Дочекатися музики. Лекції – бесіди

К.: Дух і літера, 2011. – 376 с., з DVD.

Ця книга – зустріч зі світом музики й думки Валентина Сильвестрова, одного з тих композиторів, які визначили тенденції розвитку світової музики рубежу століть. В основу книги покладені публічні виступи композитора на зустрічах, організованих у Києві у 2007-му році. Валентин Сильвестров розповідає про твори, які він створював упродовж понад сорока років, а також відповідає на різноманітні, іноді провокаційні питання ведучих і слухачів. Книга зацікавить як музикантів-професіоналів, так і всіх, залюблених у класичну музику. До видання додається компакт-диск із записами основних творів композитора.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»
корпус 5, кім. 210

тел./факс: +38 044 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
litera@ukma.kiev.ua – видавництво
http://www.duh-i-litera.com